



DAVID WALTER HAMLYN

Uma História da Filosofia Ocidental

Tradução de Ruy Jungmann

Jorge Zahar Editor

1990



SOBRE O LIVRO:

O professor Hamlyn enfrenta com sucesso o desafio de escrever uma história da filosofia ocidental em um volume compacto. Não têm sido muitas as tentativas desse gênero, das quais esta é a mais recente e a primeira a aparecer em muitos anos. Esta história da filosofia ocidental, que cobre desde o momento mesmo de surgimento da filosofia com os Pré-Socráticos até as principais correntes da filosofia contemporânea, oferece de forma clara e acessível um panorama bastante completo da formação e do desenvolvimento de nossa tradição filosófica. Sua apresentação histórica estrutura-se em torno de três eixos fundamentais: o exame das principais figuras representativas de pensamento filosófico, tais como Platão, Aristóteles, santo Tomás de Aquino e Kant, dentre outros; a análise das correntes e escolas mais influentes na formação deste pensamento, como o neoplatonismo, o estoicismo, o ceticismo, o empirismo, o racionalismo, etc.; e a consideração de áreas temáticas básicas da filosofia como a metafísica, a teoria do conhecimento e a filosofia da ciência, a lógica, a ética e a política. Algumas obras de importância capital, como a República de Platão e a Crítica da Razão Pura de Kant, merecem justificadamente uma análise mais detalhada.

A história da filosofia deve ser ela própria filosofia, isto é, deve estimular a reflexão filosófica e não ser apenas uma exposição cronológica de pensadores e de suas obras. Com efeito, Hamlyn reconstrói, com a brevidade necessária a uma obra desse gênero, os argumentos centrais dos filósofos aqui examinados e apresenta os aspectos mais importantes da contribuição das principais correntes filosóficas, sem contudo empobrecê-los. Tem-se assim uma visão de nossa tradição filosófica que inclui não só aqueles pensadores que tiveram uma influência mais marcante e que não poderiam estar ausentes, mas também aqueles que por vários motivos permaneceram mais obscuros, mas cujo pensamento tem sido muitas vezes recuperado e revalorizado, com vem ocorrendo por exemplo com os sofistas e com os céticos.

Uma História da Filosofia Ocidental [A History of Western Philosophy, 1987] constitui assim importante subsídio para aquele que pretende iniciar-se nos estudos filosóficos ou mesmo aprofundá-los, permitindo situar este pensamento em seu contexto histórico e possibilitando uma visão das influências e das rupturas de que é feita esta história.

Danilo Marcondes

Pontifícia Universidade Católica – RJ

Universidade Federal Fluminense

SOBRE O AUTOR:

D. W. Hamlyn é professor de filosofia e diretor do departamento de filosofia do Birbeck College, Universidade de Londres, desde 1964. É vice-reitor do College, e foi também diretor do departamento de estudos clássicos durante cinco anos, até 1986. Seus trabalhos refletem amplo interesse filosófico na cobertura de todos os aspectos da história da filosofia, em especial a filosofia da psicologia. Além de colaborar com numerosos artigos para revistas e livros - incluindo a Encyclopaedia of Philosophy -, o professor Hamlyn é autor de muitos livros notáveis nesse campo: The Psychology of Perception (1957, reedição ampliada 1969), Sensation and Perception (1961), Aristotle's "De Anima" Books II and III (1968), The Theory of Knowledge (1971), Experience and the Growth of Understanding (1978), Schopenhauer (1980), Perception, Learning and the Self (1983) e Metaphysics (1984).

SUMÁRIO

- [01] Introdução
- [02] Os pré-socráticos
- [03] Os sofistas e Sócrates
- [04] Platão
- [05] Aristóteles
- [06] As escolas pós-aristotélicas
- [07] Filosofia medieval I
- [08] Filosofia medieval II
- [09] A Renascença
- [10] Racionalismo
- [11] O Empirismo Britânico
- [12] O Iluminismo
- [13] Kant
- [14] A filosofia alemã pós-kantiana
- [15] Duas reações a Hegel: Marx e Kierkegaard
- [16] O empirismo do século XIX e algumas reações a ele
- [17] A filosofia analítica
- [18] Fenomenologia e movimentos correlatos
- [19] O futuro

1

INTRODUÇÃO

Uma história da Filosofia não deve ser apenas uma história de idéias. Nem simplesmente um ramo da história. Deve ser também Filosofia. Do ponto de vista da história das idéias, é importante para o autor tentar imaginar-se na situação da qual emergiram essas idéias. Não é suficiente apenas mostrar-lhes a influência sobre outras pessoas. Mas fazer isso exclusivamente poderia ser prejudicial ao entendimento da contribuição dessas idéias à Filosofia como um todo. Necessita-se, portanto, de equilíbrio. Se queremos nos imaginar na mente de um filósofo do passado, precisamos para essa tarefa, em última análise impossível, conhecer não só sua biografia, mas o ambiente em que viveu, tanto social como intelectual. Não é evidente que precisemos de tudo isto a fim de compreender-lhe o pensamento como contribuição à Filosofia.

Dirão talvez alguns que não foi sem motivo que usei a palavra “filósofo” no que acabei de dizer. Por motivos históricos e sociais, a Filosofia tem sido uma disciplina dominada quase que exclusivamente pelo homem. No que se segue, mencionarei apenas uma filósofa e ela não é inteiramente típica. Eu poderia, talvez, ter-me referido a mais uma ou duas nos tempos modernos, mas isto não teria afetado realmente o fato de que a Filosofia tem sido uma província masculina. Este é um fato que teríamos que levar em conta se estivéssemos interessados nos antecedentes históricos da Filosofia. Eles formam parte do ambiente social e uma história do pensamento e da cultura teria que levá-los em conta. Mas, embora feministas talvez não gostem que eu diga isto, trata-se de um ponto sem importância na *história da Filosofia*.

De tempos em tempos, alguns historiadores da Filosofia protestam contra este tipo de julgamento, sustentando que corremos sério risco de entender mal o pensamento do passado, a menos que demos o devido lugar às circunstâncias históricas nas quais foi produzido e às idéias que serviram de base à sua manifestação. Na opinião de tais comentaristas, o historiador da Filosofia deve ser igual ao antropólogo e embeber-se do pensamento do período que o interessa. O problema com isto é que, se tivéssemos realmente êxito na tentativa de penetrar na mente de um filósofo do passado, perderíamos a perspectiva histórica que torna possível a avaliação de tal pensamento. Por outro lado, se passássemos ao outro extremo e nos concentrássemos apenas no que um filósofo do passado tem a *nos* dizer, poderíamos ter que descartar grande parte, embora não toda, da filosofia do passado como sem importância. Temos que manter o equilíbrio e isto acarreta perigo de crítica de ambos os lados.

De qualquer modo, a história da Filosofia não pode dizer respeito meramente a idéias. A Filosofia se concentra em problemas, mesmo que apenas nos problemas de compreender isto ou aquilo. A solução de problemas requer justificação e esta exige argumentos. Uma história da Filosofia – mesmo uma interessada como esta na filosofia em grande escala – nada seria se não transmitisse o sabor dos argumentos usados pelos filósofos e não acrescentasse uma avaliação dos mesmos. Há histórias da Filosofia esplêndidas na sua riqueza de fatos – fatos sobre os filósofos estudados e sobre o que disseram – mas que pouco dizem se os filósofos em causa são filosoficamente importantes e por quê. Há igualmente histórias da Filosofia não menos soberbas pela maneira como encaixam os filósofos na história e filosofia de seus períodos, mas que, de igual maneira, não transmitem o senso do que é filosoficamente importante e por quê.

Fornecerei as datas relativas aos filósofos que estudar e, na maioria dos casos, alguns detalhes biográficos, mas apenas na medida em que isto parecer relevante para a compreensão da sua filosofia. Praticamente nada direi sobre seu ambiente histórico, exceto na medida em que isto parecer essencial para a mesma compreensão. E igualmente quase nada direi sobre o ambiente social. Concentrar-me-ei, em todos os casos possíveis, no argumento e isto significa concentração no que os filósofos escreveram. O estilo filosófico varia, no entanto, e os filósofos nem sempre aceitaram os mesmos modelos de argumento. Às vezes – e este é um ponto de importância histórica –, procuraram seus modelos em disciplinas que se revelaram especialmente bem-sucedidas em seu tempo, como, por exemplo, alguns racionalistas filosóficos do século XVIII que se inspiraram na geometria. Essas orientações quase sempre se revelaram equivocadas. De uma maneira ou de outra, o argumento filosófico permanece dialético, da forma como Platão e Sócrates o entendiam. Trata-se de uma questão de discussão, argumento e contra-argumento. Nos casos em que, contudo, o contra-argumento depende, como não acontecia no tempo de Sócrates, de publicações, é de alguma importância para o desenvolvimento do assunto que a justificação de uma posição filosófica deva envolver explicação de como o indivíduo chegou a ela. Isto significa que o melhor argumento filosófico é discursivo.

Nos casos em que um filósofo do passado formulou esse argumento, farei o melhor que puder para esmiuçá-lo. Isto ocupará mais espaço do que um simples sumário de seu pensamento e conclusões. Se, por conseguinte, dedicar mais espaço a alguns filósofos do que a outros, isto nem sempre acontecerá porque o primeiro escreveu mais, mas, sim, porque argumentou mais discursivamente. Nesse sentido, dado o que disse sobre o valor do argumento discursivo, o espaço que reservar a um filósofo constituirá alguma indicação, embora não preponderante, da sua importância. Isto porque, se o argumento é claro, qualquer que seja o meio formativo que o originou, cabe a nós hoje avaliar e decidir até

que ponto podemos aceitá-lo, mesmo que necessitemos de algumas mudanças nos termos de referência.

Mais ou menos pelas mesmas razões, ou, de qualquer modo, por razões correlatas, serei seletivo na escolha dos filósofos que discutirei. É preciso frisar aqui que houve muito mais filósofos do que os mencionados neste livro e, quando passarmos aos contemporâneos, talvez nos falte o apropriado senso histórico e fiquemos um tanto embaraçados com a escolha feita. As perspectivas históricas se modificam e filósofos que no passado se afiguraram importantes, hoje não nos parecem mais. Sem dúvida, tal será o destino de muitos que atualmente julgamos importantes. Seria um erro, no entanto, apresentar a importância filosófica como algo muito relativo. O escopo da Filosofia é dos mais amplos, ainda que a opinião popular sobre ela, como dizendo respeito à filosofia de vida, com recomendações sobre como devemos viver, tenha por base uma visão sobremodo estreita do assunto e que tem muito a ver com o romantismo. Não obstante, embora amplo o campo da Filosofia, ainda assim é possível perceber uma continuidade de interesses e problemas a partir dos gregos, que deram origem a tudo, até os dias atuais. A continuidade talvez não seja sempre clara e pode ser superada por outras coisas, mas acho que ela existe.

É possível que ela aconteça também na filosofia oriental, que não examinaremos neste livro. Há, segundo penso, muitas concepções errôneas sobre a filosofia oriental, nem toda de orientação mística e religiosa. Especialistas em filosofia oriental indicam ocasionalmente paralelos entre ela e a filosofia ocidental e seria de fato surpreendente se eles não existissem. Foram poucos os contatos, porém, entre as duas tradições e por este motivo não há uma continuidade real entre elas, exceto aquela que a natureza geral da Filosofia e seus problemas inevitavelmente produz. Isto é em si uma boa razão para estudar em si e por si mesma a história da filosofia ocidental. Pois nela há uma inegável continuidade, ainda que, às vezes, siga um curso tortuoso.

É muito comum ouvirmos dizer que a Filosofia não progride e talvez alguém possa sugerir que o que eu disse sobre continuidade meramente confirma isso. Mas é um erro até mesmo colocar essa questão, porquanto presume que filósofos são como cientistas: resolvem um problema e passam ao seguinte. Se uma história da Filosofia deve deixar uma coisa bem clara é que não ocorre isto. O que não implica dizer que algumas perspectivas filosóficas não sejam melhores que outras. É possível argumentar, por exemplo, que quaisquer que tenham sido os méritos de sua filosofia, em outros sentidos, Descartes deflagrou uma revolução no pensamento ao concentrar-se no ponto de vista do indivíduo, o que encerra um erro fundamental, erro que até agora não foi inteiramente corrigido, a despeito dos esforços de Wittgenstein. Se o erro fosse eliminado, os filósofos teriam com isso eliminado uma perspectiva que fez com que problemas fossem enfocados de certa maneira, maneira esta que pode ser um obstáculo à sua

solução. Eles mesmos, portanto, não teriam solucionado os problemas. Isto, contudo, não implica dizer que não haja tais soluções e que nenhuma tenha sido alcançada.

Demais disso, a solução de um problema filosófico pode consistir na maneira de colocá-lo, uma maneira que elimine equívocos. Podemos receber assim um mapa para descobrir intelectualmente nosso caminho, como sugeriu certa vez Wittgenstein. Como sabe qualquer cartógrafo, não precisamos sempre do mesmo mapa para os mesmos fins. Assim, se um dado mapa deixar de ser útil, isto não é razão para se falar em falta de progresso ou em retrocesso. Estaremos de alguma maneira em melhor situação do que Platão para responder a algumas das perguntas que ele formulou? A resposta é indubitavelmente “Sim”, embora ele talvez não tivesse considerado nossas respostas como aquilo que queria. O mesmo pode acontecer com a próxima geração em relação a nós.

Qual, então, a importância da história da Filosofia? À parte o senso estritamente histórico que deve fornecer aos filósofos, ela deve neles instilar também o devido senso da complexidade e multiplicidade de aspectos das questões filosóficas. Isto pode reverter em benefício da Filosofia, uma vez que nenhum indivíduo pode resolver por si mesmo todos os aspectos de um problema ao qual deva dar atenção. Nesse sentido, uma história da Filosofia, caso se concentre no argumento, deve ser uma fonte de considerações filosóficas. Significa isto que deve ser não apenas um livro-fonte de falácias filosóficas, um registro de erros humanos, mas também uma fonte de compreensão mais ampla.

2

OS PRÉ-SOCRÁTICOS

OS MILESIANOS

Costuma-se dizer que a filosofia ocidental começou com os gregos. De fato, mas não na Grécia. Os primeiros filósofos cujos nomes chegaram até nós viveram perto de fins do século VII a.C. em Mileto, uma cidade portuária situada na costa da Ásia Menor. Era, na verdade, uma colônia grega, mas localizada em um ponto em que forçosamente sofreria a influência de indivíduos de outras nacionalidades que viviam no interior – na Lídia, na Pérsia, na própria Babilônia. Não que isto nos ajude a compreender por que a Filosofia começou então e onde, porquanto não há indicação de filosofia, como viemos a considerá-la, nessas culturas. A Índia ficava longe demais e as comunicações eram demasiado precárias para que julguemos plausíveis influências originárias dessa fonte. No mundo antigo, considerava-se o Egito como a origem da matemática, como a Babilônia o era da astronomia (os movimentos aparentes dos corpos celestiais eram registrados em tabuinhas de argila). O emprego da matemática pelos egípcios era considerado tão importante que os gregos tendiam a considerar que, qualquer compatriota seu que mostrasse capacidade matemática e espírito de inovação, devia ter estudado naquele país. Consta de documentos que Tales, o primeiro dos denominados filósofos milésios, dirigiu-se para o Egito. De modo geral, é improvável que o tenha feito. Essas influências, contudo, combinadas com idéias religiosas e mitológicas endêmicas entre os gregos, de alguma maneira geraram a Filosofia.

Mas o que foi que geraram? Aristóteles disse que a Filosofia começa com o senso de maravilha e há certamente indicação disto no pensamento dos primeiros filósofos gregos. Conta-se que Tales, que viveu por volta do ano 600 a.C., afirmava que todas as coisas estavam repletas de deuses e há numerosas referências a certas coisas como divinas em filósofos subseqüentes, sem que isso implicasse uma atitude religiosa específica. A natureza era simplesmente considerada como algo divino. Ao mesmo tempo, a alegação de Aristóteles de que Tales dissera que o “primeiro princípio” de todas as coisas era a água, e a tese subseqüente proposta por Anaxímenes, sucessor de Tales, de que as diferentes matérias são formadas de ar mediante processos recíprocos de condensação e rarefação, parecem ciência primitiva – uma tentativa antiga de identificar a natureza básica da realidade física e explicar como os fatos observáveis de coisas físicas são derivados das mesmas. Ainda assim, o mais longo dos três fragmentos que temos dos escritos de Anaxímenes (se foram

escritos) diz que o ar envolve todo o mundo, da mesma maneira que nossa alma, “sendo ar”, nos mantém íntegros e nos controla. O que quer que mais fosse, a alma era para os gregos o princípio da vida. O ar ou a respiração eram as indicações mais claras da vida. Daí a conexão entre alma e ar. A implicação, porém, era que o mundo em geral possuía também vida e alma. Se assim era, a escolha do ar por Anaxímenes como matéria básica não teria sido determinada exclusivamente por considerações físicas. Este pensamento seria uma mistura de diferentes elementos.

Falei acima em fragmentos. Isto é tudo que temos dos escritos dos denominados filósofos pré-socráticos, os filósofos que antecederam Sócrates. Esses fragmentos foram preservados por autores gregos posteriores, nem todos os quais sentiam um claro interesse pela história do pensamento. Coube a Aristóteles demonstrar, pela primeira vez, um interesse sistemático pela história de seu tema, mais tarde evidenciado também por Teofrasto, seu principal discípulo. Comentários gregos sobre Aristóteles, como, por exemplo, os de Simplicio no século VI d.C., citam às vezes trechos de filósofos mais antigos. A extensão das citações, no entanto, é obscura (situação esta em nada melhorada pela ausência de aspas em grego). Há leituras variantes e testemunhas de confiabilidade desigual, às vezes extraídas de filósofos de outras orientações que se referiram a colegas seus mais antigos, ocasionalmente com aprovação, quando não com críticas, mas com grande frequência para seus próprios fins. Tudo isso tornou o estudo da filosofia antiga dependente do trabalho de eruditos, em especial do grande sábio alemão Herman Diels, que, na passagem deste século, publicou a primeira edição do *Die Fragmente der Vorsokratiker*, no qual se basearam todas as coletâneas subsequentes e observações sobre os velhos filósofos gregos. Por outro lado, isto significa que mais ou menos todas as afirmações sobre esses filósofos devem ser acompanhadas da ressalva “se são corretas nossas fontes”. Essa ressalva deve ser levada sempre em mente na leitura do que diremos a seguir.

Dados esses fatos sobre o pensamento de Tales e de Anaxímenes (e cumpre confessar que há outros fatos relatados a respeito dos mesmos, incluindo especulações sobre a natureza dos corpos celestiais, a Terra e certos fenômenos naturais), o leitor pode indagar o que os torna especificamente filosóficos. No caso de Anaximandro, o sucessor imediato de Tales em Mileto, há talvez mais matéria de estudo. O que impressionou Aristóteles e outros sobre Anaximandro foi que ele se recusou a identificar a matéria básica, subjacente, com qualquer um dos quatro elementos tradicionais – terra, fogo, ar e água -, preferindo invocar o que chamou de *apeíron* (infinito, ou ilimitado) neste particular. Fez isso presumivelmente sobre o fundamento de que era impossível gerar esses elementos de qualquer um de seus membros. Autores que comentam as opiniões de Anaximandro, porém, falam dos céus e dos mundos como tendo se originado do *apeíron*, dizendo que é a fonte do devir para as coisas e que elas não são destruídas ao voltar à origem. A palavra sugere menos uma matéria que poderia

ser transmutada em outras, como parece acontecer com aquela a que se referia Anaxímenes, do que um reservatório de ser, de um tipo indeterminado, do qual o estado das coisas, em qualquer dado tempo, passa a existir e mais tarde volta à origem. Além do mais, Simplicio, nossa principal fonte neste particular, continua citando o que em geral se considera como o único fragmento remanescente de Anaximandro – “segundo a necessidade, porquanto impõem pena e tiram vingança um do outro por suas injustiças, segundo a avaliação do tempo”.

Sobre o que isto significa podemos, talvez, dar apenas um palpite. Podemos supor, no entanto, que impressionava Anaximandro a inevitabilidade das mudanças que ocorrem no mundo – frio/quente, verão/inverno, juventude/velhice -, mudanças estas que podem ser representadas, como o eram pelos gregos em geral, como mudanças de um estado para seu oposto. Anaximandro quer extrair sentido desta inevitabilidade e sugere que a interpretemos segundo o modelo da justiça humana. No verão, por exemplo, o mundo é dominado pelo calor; mas isto é uma espécie de usurpação, pela qual uma penalidade deve ser cumprida. A penalidade – o domínio pelo frio – implica outro ato de injustiça, mais uma penalidade, e assim por diante. Subjacente a isto há algo como a moderna idéia de lei natural, mas interpretada em termos morais/políticos. Se nesse ponto de vista há assombro com o estado de coisas, há também perplexidade. Se pessoas expressam essa confusão, perguntando por que deve ser sempre assim, Anaximandro responde: “Encare a situação assim (...)”. Parece haver algo autenticamente filosófico nessa concepção, mesmo que seja difícil definir com clareza o porquê é filosófico, e mesmo que, de outro ponto de vista, mais científico, a versão de Anaximandro possa parecer antropomórfica e mesmo grosseira. Há, contudo, outros aspectos em seu pensamento – sobre cosmologia, sobre o mundo e sobre animais – que o mostram como pensador abstrato e engenhoso. Abstração e engenhosidade não equivalem a ser filosófico, mas o fato é que as questões que pareceram interessá-lo, implícita se não explicitamente, eram de um caráter que diferiu das demais em seu tempo e não é de todo irrazoável sugerir que aqui nasceu a Filosofia.

OS PITAGÓRICOS

A Filosofia pode ter continuado em Mileto, mas nada sabemos a esse respeito até que, ao fim do período pré-socrático, a cidade gerou Leucipo, o fundador do atomismo. No intervalo, o centro de interesse mudou para outras paragens. As duas figuras principais seguintes foram Pitágoras e Heráclito, tendo este último vivido em Éfeso – mais uma vez, na costa da Ásia Menor – e o primeiro em Samos, uma ilha do mar Egeu ao largo da costa da Ásia Menor, mas que se mudou para Crotona, no sul da Itália, onde fundou um culto e uma escola. Heráclito menciona Pitágoras – um tanto grosseiramente, tal como era seu costume no tocante a outros grandes pensadores. Na verdade, pouco sabemos sobre Pitágoras, e não muito mais sobre sua escola, porque ela era protegida por

regras de sigilo. Era em parte um culto religioso, no qual Pitágoras era líder e profeta, pautado por normas, algumas das quais tinham muito em comum com os tabus de outras sociedades. Havia um respeito geral pela santidade da vida e a aceitação da doutrina de transmigração da alma. Mas era também uma escola que se interessava por doutrinas e indagações de autêntico interesse intelectual. Enfatizava principalmente a matemática – a aritmética, interpretada como uma investigação dos tipos de números, a geometria interpretada como investigação da formulação métrica das formas, a harmonia interpretada como investigação da formulação de intervalos musicais. Pensava-se que os números eram derivados de unidades, que podiam ser em si mesmas identificadas com os pontos, ou seixos, usados na contagem, de modo que havia uma transição fácil da aritmética para a geometria, que podia ser em si mesma interpretada como dizendo respeito às razões entre comprimentos. A harmonia, de igual maneira – a preocupação com as propriedades dos intervalos musicais, não harmonia no sentido moderno – poderia relacionar-se com as duas outras disciplinas, porque as relações entre os vários intervalos musicais podiam ser descobertas mediante comparações dos comprimentos das cordas que, quando tangidas, produziam tons diferentes.

Parece que pelo menos alguns pitagóricos deixaram que tudo isso lhes subisse a cabeça, vendo similaridades entre propriedades matemáticas e todos os tipos de outras e muito diferentes propriedades das coisas – mesmo coisas abstratas, como a justiça, que era assemelhada ao número quatro, um número quadrado, sendo a justiça, por assim dizer, toda quadrada. Disso resultou uma espécie de misticismo do número. Diz Aristóteles que eles julgavam que os princípios dos números constituíam as propriedades de todas as coisas, o que implicava que os pitagóricos viam o mundo como governado pelas mesmas considerações estruturais que governam a matemática. Em algum estágio, contudo, os pitagóricos descobriram a existência dos incomensuráveis – números, como a raiz de dois, que não podem ser expressos em termos de uma fração racional. Sabemos que, em alguma época entre esse período e o de Aristóteles, produziu-se prova da incomensurabilidade da raiz de dois. (Curiosamente, talvez, à luz do uso desses argumentos por Zenão de Eléia, um pouco mais tarde, a prova é do tipo *reductio ad absurdum*.) Uma prova não é, claro, um método de descoberta e podemos apenas formular um palpite sobre o que os levou a reconhecer a existência de incomensuráveis e, assim, dos números irracionais. (É provável que isto tenha envolvido alguma técnica de aproximação.) A prova, no entanto, deve ter sido arrasadora. Isto porque, se as coisas são semelhantes aos números, e se há números que não são racionais, porque não podem ser expressos em termos de uma fração racional, impõe-se a inferência de que o mundo não é um lugar totalmente racional. Há mesmo a história de um certo Hipaso de Tarento que foi afogado no mar por ter revelado segredos pitagóricos; e outra que atribui a descoberta da incomensurabilidade à mesma pessoa. Talvez os pitagóricos

pensassem que a descoberta devia ser mantida em sigilo, embora caiba dizer que foi posta em dúvida toda esta história sobre a descoberta dos incomensuráveis.

Como quer que seja, diz Aristóteles que alguns pitagóricos dispunham todas suas idéias fundamentais em colunas paralelas de opostos, começando com “limitado/ilimitado”, descendo para “ímpar/par”, “um/muitos”, “direita/esquerda”, “homem/mulher”, “em repouso/em movimento”, “reto/torto”, “claro/escuro”, “bom/mau”, até “quadrado/oblongo”. As implicações são que temos um conjunto de conceitos bons, racionais, e outro mau e irracional, e que, de alguma maneira, os que estão no alto da coluna explicam os que estão mais em baixo e que para o mundo ser explicado em termos dessas idéias precisamos de cada par de opostos. Embora os pitagóricos se interessassem claramente pelas propriedades estruturais do mundo, e menos, ou não absolutamente, pelas propriedades dinâmicas que se revelam na mudança, é claro também que eles vieram a compreender que estruturas simples, racionais, não eram suficientes. O mundo não é todo bom, todo racional, todo perfeito.

PARMÊNIDES E OS ELEATAS

Já no caso de Parmênides, a situação muda de figura. Embora tivesse escrito em poesia de estilo homérico, é nele discernível um argumento rigoroso, dedutivo, ainda que levando a uma conclusão que muitos consideram absurda. Desta maneira, se é o argumento que fornece o sangue vital à Filosofia, com Parmênides ela realmente adquiriu vida. Viveu ele em Eléia, Itália, provavelmente na primeira metade do século V a.C. Eléia fica perto de Crotona e é bem possível que ele tivesse sofrido influência dos pitagóricos. Alguns viram indicação disto no poema, embora não haja fundamentos positivos para essa opinião. A impressão é que tanto no estilo do argumento como nas considerações que o interessavam, Parmênides introduziu algo radicalmente novo, pouco havendo nos seus antecedentes que explique como ele veio a assim proceder.

O poema, boa parte do qual preservada por Simplicio, divide-se em três partes: uma introdução, que conta a história alegórica de uma revelação recebida por ele sob a forma de uma mensagem da deusa Dike (Justiça ou Direito); uma seção intitulada “Caminho da Verdade”, que argumenta que a descrição correta do “que é” difere inteiramente do que os homens geralmente supõem; e outra intitulada “Caminho da Opinião”, ou “Caminho da Aparência”, na qual expõe o que considera a melhor descrição do mundo que concorda com “as crenças dos mortais”, de modo que “nenhum pensamento de homens mortais jamais te supere”. As relações entre essas partes do poema provocaram acesas controvérsias e, de qualquer modo, muito menos desta última parte sobrevive do que das duas primeiras. A descrição apresentada por esta última parte baseia-se, mais uma vez, em opostos, tais como luz/trevas, denso/rarefeito, igual/diferente. Não fica claro exatamente o que se diz, mas deve forçosamente ser o que Parmênides julga ser a melhor descrição, em forma cosmológica, do mundo

como os sentidos nos apresentam. Mas não é, como demonstra a segunda parte do poema, suficientemente boa. Não há, porém, melhor descrição, de modo que a única conclusão a tirar é que aquilo que os sentidos nos dizem deve ser rejeitado em favor da razão.

A segunda parte do poema, o “Caminho da Verdade”, contém o que ele pensa que a razão nos diz. Trata-se, na verdade, de uma peça de metafísica dedutiva, começando de premissas que ele supõe necessariamente verdadeiras, e que levam dedutivamente a conclusões que, por isso mesmo e de igual maneira, devem ser aceitas como verdade necessária. Parmênides coloca em oposição “dois caminhos de indagação”, dos quais apenas um é aceitável. São manifestados sob a forma de “Ele é” e “Ele não é”. Tem havido muita discussão sobre a referência a “ele” e sobre o sentido que deve ser atribuído a “é”. A resposta mais plausível à questão da referência a “ele” (que não é explícito em grego, uma vez que o tempo verbal “é” não precisa, e de fato não tem neste contexto, um sujeito expresso) é qualquer coisa que se deseje. O que quer que se resolva discutir, ver-se-á que, no fim, chega-se à mesma coisa. No que diz respeito ao significado de “é”, a versão mais conveniente é que significa “existe”, embora o próprio Parmênides não tivesse indubitavelmente reconhecido qualquer distinção entre os sentidos de “é”. O argumento inicial fundamental está contido nos fragmentos 2, 3 e 6. Que é um argumento torna-se evidente do uso freqüente por Parmênides da locução “uma vez que”, com a qual indica que está dando as razões do que está dizendo. Há talvez maneiras alternativas de reconstruir o argumento, e uma das plausíveis é a seguinte:

- 1) Ou X existe ou X não existe (onde “ X ” pode referir-se a qualquer coisa) (= as duas maneiras de indagação no fragmento 2).
- 2) Se é possível pensar em X , X pode existir (= o fragmento 3 sobre uma possível interpretação; também o fragmento 6, linha 2).
- 3) Nada não pode existir (= fragmento 6, linha 2).
- 4) Daí, se pode-se pensar em X , ele não é nada.
- 5) Daí, se pode-se pensar em X , ele tem que ser alguma coisa.
- 6) Daí, se pode-se pensar em X , ele tem que existir (= fragmento 6, linha 1).

Os passos 4 e 5 neste argumento têm que ser fornecidos; os demais são encontrados no texto. O passo 1 é uma versão da Lei do Termo Médio Excluído e, assim, tem o direito de ser necessariamente verdadeiro. O mesmo acontece com o passo 2, de acordo com a base mais defensável, de que a viabilidade de ser pensado constitui condição suficiente para a possibilidade lógica. O passo 3 é inaceitável em qualquer interpretação comum do que diz. A fim de torná-lo aceitável, teríamos que interpretar “nada” como um nome próprio e como nome de algo que não pode existir. Talvez seja possível sugerir razões por que Parmênides julgou a proposição mais plausível do que é, mas não é possível

esquadrinhar aqui essas complexidades. A falsidade de 3 deixa todo o argumento dedutivamente válido, mas de tal modo que acarreta uma falsa conclusão – o que tanto faz, como se verá.

O fragmento 8, que é uma passagem de certa extensão, parte da posição alcançada no argumento inicial: “Só uma maneira resta da qual se pode falar, que ele é”. Pensar ou dizer “Ele não é” torna-se impossível, porquanto na verdade se contradiz. Disto tira Parmênides a conclusão de que “aquilo que é” deve ser incriado e imperecível – “De modo que vir a ser se extinga e perecer seja inimaginável”. Este é o ponto que aparentemente cativou a imaginação de seus predecessores, que tentaram demonstrar que, a despeito do que ele disse, vir a ser e destruição são, de alguma maneira, possíveis. Não é esta, contudo, a única conclusão a que chegou Parmênides e, na verdade, se a posição alcançada no argumento inicial é aceita, não há como evitar essa conclusão ou outras a que Parmênides nos conduz. Isto porque o argumento, ou um de seus principais elementos (uma vez que ele oferece mais de uma razão para suas conclusões), é dedutivamente válido e a conclusão não pode ser evitada, uma vez aceitas as premissas. Este o motivo por que dissemos ter sido uma sorte que a conclusão do argumento inicial fosse falsa.

O principal elemento do argumento consiste em dizer que, na realidade, não há tempo, como o entendemos. Distinguir passado e futuro do presente implica a possibilidade de dizer que “ele não é” – uma vez que dizer que foi ou que será implicará contrastá-lo com o “ele é”. De modo que, se ele é, “não *foi* no passado, nem *será*”. Há apenas um eterno agora, um *simul nunc*, como disseram outros filósofos, e assim nenhum tempo propriamente dito. Segue-se disto que não pode haver fenômeno que envolva tempo e passado, presente e futuro. A conclusão imediata tirada é a da impossibilidade de vir a ser e desvanecer-se. Mais tarde, porém, no fragmento 8, ele generaliza a conclusão, dizendo que “todos estes são nomes (isto é, meras palavras) que os mortais estabelecem, acreditando que são verdadeiros – vir a ser e perecer, ser e não ser, mudança de lugar e variação de cor brilhante”. Dessa maneira, com a eliminação do tempo, elimina-se também toda possibilidade de ser em um tempo e não em outro e toda possibilidade de mudança de qualquer tipo.

Desenvolvendo este raciocínio, parece que Parmênides passou a considerações espaciais, da mesma maneira que não pode haver distinções de natureza temporal. Expressa isso através de uma analogia que deu origem a numerosas interpretações equivocadas, tanto de parte de seus sucessores imediatos como de comentaristas posteriores. Isto porque diz que “aquilo que é” é “limitado em todos os lados, tal como a circunferência de uma esfera bem acabada, a partir do centro, igualmente equilibrado, em todas as direções”. Não há dúvida que Empédocles parece tê-lo interpretado como tendo dito que a realidade é uma esfera e numerosos outros comentaristas referiram-se à crença de Parmênides em

um universo esférico. Na verdade, porém, ele diz apenas que *parece* uma esfera. A *símile* destina-se a exemplificar a completeza “daquilo que é”, a impossibilidade de ele ser oposto a qualquer coisa, e a impossibilidade da diferenciação espacial. Na verdade, a única coisa que se pode dizer a respeito “daquilo que é” é que “ele é”. Trata-se de uma conclusão rigorosa e, poderíamos pensar, estéril, mas ela *de fato* segue das premissas do argumento inicial, e o que torna Parmênides um gigante entre os pré-socráticos é sua disposição de levar até o fim as conclusões dedutivas de seu austero argumento, a partir das premissas. É uma sorte, como dissemos, que haja uma proposição falsa entre essas premissas.

A terceira parte do poema, o “Caminho da Opinião”, vem a seguir. Parmênides, porém, deixa claro que, em sua opinião, ele é inteiramente falso – que é a “enganosa ordenação das (suas) palavras”. Constitui, no entanto, a melhor descrição do mundo tal qual os mortais o vêem, e nenhuma melhor pode ser apresentada. Assim, se não servir – e o “Caminho da Verdade” indica, ou indicaria se fosse inteiramente válido, que não servirá – não há uma melhor a que se possa recorrer. O que torna Parmênides tão notável é a disposição de confiar em um argumento estritamente dedutivo e sustentar-lhe as conclusões, por mais implausíveis que sejam. Alguns poderiam ver nisso uma espécie de paranóia, mas assinala também o nascimento da verdadeira filosofia, ou de um de seus aspectos – um apelo a um argumento que é tão rigoroso quanto poderia ser. Metafísica dedutiva desse tipo reaparecerá nesta história. Ela é sempre um fracasso, não apenas por causa da implausibilidade de suas conclusões, mas porque a razão apenas não pode fornecer-nos premissas válidas que permitam que se deduza a natureza da realidade. Ainda assim, é notável que a tentativa tenha começado tão cedo e com tão pouco no ambiente para lhe explicar o aparecimento.

Pouca indicação há também de que qualquer dos sucessores de Parmênides, excetuados talvez alguns de seus discípulos, tenham realmente compreendido o que ele estava fazendo. Os pré-socráticos restantes ficaram obviamente impressionados com ele, mas pensaram que constituíam suas tarefas simplesmente ladear-lhe as conclusões. Isto em grande parte é verdade no tocante a Platão e Aristóteles. Ambos, em especial Platão, referem-se a Parmênides quase em tons de reverência, mas demonstram pouca sensibilidade para com seu argumento concreto. Os dois discípulos conhecidos de Parmênides são Meliço e Zenão. O primeiro não teve boa imprensa no mundo antigo e tampouco despertou muita atenção desde aquela época. Os paradoxos de Zenão, por outro lado, em especial os que defendem a impossibilidade do movimento, ainda são veementemente discutidos.

Embora, de modo geral, Meliço de Samos seja considerado discípulo de Parmênides, parece que, pelo menos em um aspecto, o criticava. Dá a impressão de não ter gostado do argumento de Parmênides contra as distinções temporais e

espaciais, fosse porque pensava que a própria declaração de que não há tais distinções implicava sua possibilidade ou porque achava que a asserção de que “aquilo que é” é completa e limitada poderia sugerir a existência de algo mais para fazer a limitação. Defendia, acima de tudo mais, a tese de que “aquilo que é” é uno (algo que Parmênides nunca disse explicitamente nos trechos de que dispomos, mas que está certamente implícito neles e, sem dúvida, lhe foi atribuído por pensadores posteriores). Em consequência, disse que “aquilo que é” é ilimitado, ou infinito, tanto temporal quanto espacialmente, e tentou eliminar o que, por isso, pareceria ser uma possibilidade – a divisão do “aquilo que é” – dizendo que ele não é corpóreo. Uma vez que extensão não implica necessariamente corporalidade, isto não constitui uma tentativa muito animadora e tende a confirmar a baixa opinião em que Meliço era tido por outros filósofos, incluindo Aristóteles.

Em um fragmento (fragmento 8), porém, Meliço usou um argumento do tipo que fez Zenão renomado – o *reductio*. Neste caso, utilizou as crenças de seus adversários, tentando demonstrar que eram inconsistentes. Eles, na verdade, criticavam os eleatas por irem contra o senso comum. Meliço, porém, achava que podia demonstrar que eles mesmos estavam dispostos a abandonar o senso comum em certos pontos, ir além do que os sentidos revelam imediatamente, a fim de defender o senso comum no tocante a outros pontos. Eles, por exemplo, acreditavam que as coisas mudavam imperceptivelmente, ou eram compostas de coisas de que obviamente não eram compostas, como a água, segundo Tales. Argumentou Meliço que eles não tinham como defender essas crenças, se pensavam que o senso comum e a observação ordinária deviam ser defendidos a todo custo. Concluiu que, se seus adversários pensavam que havia muitas coisas, deviam sustentar apenas que todas elas eram apenas o mesmo que o “uno” de Parmênides. (E havia a implicação, com toda probabilidade, de que nesse caso, nada havia para dizer em defesa da tese de que, na realidade, havia muitos “unos”).

Todos os argumentos de Zenão apresentam algo da mesma natureza, objetivando a demonstrar que os adversários de Parmênides não justificavam, no que diziam, suas crenças em pluralidade, mudança e distinção – as coisas que Parmênides explicitamente eliminava. Os argumentos de que dispomos encartam-se nesses três grupos principais, estudam esses três aspectos, embora o terceiro se revista da forma de um argumento contra a idéia de lugar (presumivelmente porque estar em lugares diferentes é, crucialmente, algo que distingue objetos). É impossível entrar aqui em detalhes. Os argumentos contra a idéia de lugar são de retrocesso infinito e, com toda probabilidade, dependem da concepção de lugar que parece ter sido endêmica entre os gregos e se manifesta formalmente em Aristóteles – que o lugar de uma coisa é o contentor imediato mas imutável da coisa. Assim, uma mesa pode estar no ar que a circunda, este em uma sala, esta em uma casa, e assim por diante. A referência a cada um deles, por seu lado, indica o lugar da

coisa enquanto eles mesmos não se movem, isto é, mudam de lugar. Mas, argumentava Zenão, nesse caso não haveria tal coisa como o lugar de uma coisa, uma vez que possíveis referências a mais e mais contentores poderiam continuar *ad infinitum*. Se não havia o lugar das coisas, não se poderia distingui-las mediante referência a seus lugares – ou era isto o que Zenão queria provavelmente dizer, porquanto a conclusão não é explicitamente tirada. Há muito a discutir no argumento, mas deixaremos esse assunto morrer aqui.

São complexos os argumentos contra pluralidade, ou pluralismo, e um deles, que diz que se há muitas coisas elas têm que ser simultaneamente finitas e infinitas, é dificilmente inteligível da maneira como nos chegou. O principal argumento, dado no fragmento 1, parece partir da consideração de que, se tentamos produzir uma pluralidade de coisas mediante divisão, teremos finalmente que chegar a coisas que são únicas, ou unidades, em sentido absoluto. (Não é claro que isto deva ser assim, mas pode ter acontecido que alguns adversários de Zenão pensassem que assim devia ser.) Zenão argumentou então que, nesse caso, as unidades em questão não podiam ter tamanho (uma vez que qualquer coisa que tenha tamanho tem que ser capaz, em princípio, de ser dividida e não pode, por conseguinte, ser uma unidade em sentido absoluto). Se não têm tamanho, não fazem diferentes as coisas quando adicionadas ou subtraídas delas. São, por conseguinte, para todos os efeitos, não-existentes. Por outro lado, se têm tamanho, devem ser capazes, em princípio, de ser divididas *ad infinitum*. Precisam, por conseguinte, ser percebidas como um conjunto infinito de partes que têm tamanho. Por isso mesmo, devem ser infinitamente grandes. Zenão sumaria esse argumento dizendo que, se há muitas coisas, elas têm que ser tão pequenas a ponto de não ter absolutamente tamanho e tão grandes a ponto de serem infinitamente grandes.

A primeira parte disso segue-se apenas se for verdade que, na divisão, temos que chegar à unidade em sentido absoluto; a segunda apenas se a divisão *ad infinitum* pode ser considerada como completa em partes que têm tamanho finito, de modo que possam ser somadas novamente *ad infinitum*, produzindo algo de tamanho infinito, a despeito das primeiras impressões. Nenhum desses argumentos é válido, contudo, e o segundo implica sério equívoco a respeito do que está envolvido, quando diz que alguma coisa é infinitamente divisível. Não podemos considerar a divisão como completa e, certamente, não de modo a resultar em partes de tamanho finito, e não de pequenez infinita. Ainda assim, o argumento é sofisticado e constitui o primeiro emprego de considerações a respeito da idéia de infinidade.

Os argumentos pelos quais Zenão é mais conhecido são aqueles contra a possibilidade do movimento. Foram para nós preservados quatro desses argumentos, embora Proclo, o filósofo neoplatônico posterior, nos informe de que havia pelo menos quarenta deles. Esse fato, se real, deve provocar ceticismo a respeito de qualquer tentativa de encaixar os argumentos em qualquer sistema

bem acabado. Dizemos isto porque tornou-se muito comum organizar os quatro argumentos em dois pares. O primeiro par, a “Dicotomia” e “Aquiles”, diz respeito à possibilidade de movimento baseado na presunção de que as coisas são divisíveis *ad infinitum*; o primeiro deles postula um corpo em movimento e, o segundo, dois. O segundo par de argumentos, a “Seta” e as “Fileiras Móveis”, refere-se à possibilidade de movimento com base na suposição de que coisas são divisíveis apenas *ad infinitum*, com o mesmo arranjo entre os membros do par. Nossas fontes, contudo, não deixam necessariamente implícito esse arranjo. A interpretação implica ir além do texto de Aristóteles, a fonte principal, no caso da “Seta”, talvez distorcendo-o efetivamente no caso das “Fileiras Móveis”. A “Dicotomia”, e o famoso “Aquiles e a Tartaruga”, parecem, de fato, apresentar esse tipo de relação.

A “Dicotomia” argumenta simplesmente que para nos movermos do ponto *A* para o ponto *B* temos, em primeiro lugar, que nos mover para um ponto *C* a meio caminho, em seguida para um ponto *D* a meio caminho entre *C* e *B*, e assim por diante *ad infinitum*. Mas não podemos completar a seqüência infinita de movimentos que isso acarreta (parece que Zenão acrescentou “em tempo finito”, embora Aristóteles admita que não é necessário acrescentar isso – e a questão é se uma seqüência infinita pode ser absolutamente completada). No caso de “Aquiles”, o argumento é semelhante, postulando-se uma corrida entre ele e uma tartaruga, tendo a tartaruga recebido uma vantagem proporcional à sua lentidão em comparação com Aquiles. Se, então, Aquiles deve partir de *A* para *B*, ele tem que primeiro chegar a *C*, o ponto de partida da tartaruga. Mas a tartaruga terá então se movido para *D* e, quando Aquiles chega a *D*, a tartaruga chegou a *E*, e assim *ad infinitum*. Desta maneira, a tartaruga estará sempre um ponto à frente de Aquiles e este último não pode alcançá-la. Na verdade, claro, sabemos que Aquiles *pode* alcançá-la, se a partida desta última é proporcional às velocidades relativas. Aquiles alcançará a tartaruga no poste de chegada, da mesma maneira que, na “Dicotomia”, o corredor, se é isso o que ele é, chegará efetivamente a *B*.

A discussão sobre esses dois argumentos aparentemente jamais termina e tem havido reações sobremodo conflitantes a respeito deles, de acusações de trivialidade a reconhecimento de intuições profundas da idéia de infinidade. Os argumentos dependem evidentemente da suposição de que qualquer distância finita pode ser, na verdade, e não apenas em princípio, dividida *ad infinitum*, o que parece ser um ponto da física. É igualmente evidente que qualquer distância física pode ser interpretada matematicamente nos tipos de termos que Zenão pressupôs. De modo que o problema é como um deve ser equiparado ao outro. O que *não* se segue é que o movimento é impossível. Deixo os detalhes ulteriores à engenhosidade do leitor. Como eleata, o próprio Zenão não teria sido contrário à conclusão desses argumentos. Mas seus adversários teriam, de modo que a orientação provável dos argumentos foi a de demonstrar que mesmo um

pluralista tem que aceitar as conclusões eleáticas sobre a impossibilidade do movimento.

Os dois outros argumentos são menos sofisticados, pelo menos da maneira como nos foram transmitidos. Não discutiremos as “Fileiras Móveis”, que dependem aparentemente da impossibilidade de reconhecer certos aspectos do movimento relativo, embora uma interpretação discutível de alguns comentaristas o transformem em argumento sobre a impossibilidade de movimento, se há coisas ou espaços que, em princípio, são indivisíveis. Isto porque, por esse motivo, o movimento não poderia ser contínuo. Para que fosse, o corpo em movimento teria que cair através de um espaço em princípio indivisível, o que é impossível *ex hypothesi*. Uma moral semelhante pode ser inferida da “Seta”, mas, da maneira como Aristóteles a descreve (e o texto é ambíguo), Zenão argumentou que qualquer coisa que ocupa um espaço igual às suas próprias dimensões tem que estar em repouso. Ele, em seguida, argumentou que, em qualquer momento do voo de uma seta, ela tem que ocupar um espaço igual às suas próprias dimensões. Se ela estiver em repouso em qualquer momento de seu voo, terá que estar em repouso em todos os momentos do mesmo. Ela não poderia, por conseguinte, estar em movimento nem atingir o alvo. Mais uma vez, claro, sabemos que setas de fato se movem e às vezes atingem o alvo. Mas à parte as questões sobre a relação entre “algum” e “todos”, a premissa do argumento parece inteiramente falsa. Objetos sempre ocupam espaços iguais às suas próprias dimensões. Não poderiam proceder de outra maneira. Mas disto não se segue que estão em repouso.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS POSTERIORES

É notável a engenhosidade dos argumentos de Zenão e deve ter sido perturbador para filósofos mais dogmáticos ter que enfrentá-los. Tal como aconteceu com Parmênides, porém, pouca evidência há de que eles fossem bem compreendidos ou – pelo menos até Aristóteles – que fossem feitas grandes tentativas de estudá-los por seus próprios méritos. Os demais filósofos do período pré-socrático ou os ignoraram ou pensaram que poderiam ladeá-los de alguma maneira. Empédocles de Agrigento, na Sicília, pensador pitoresco e caráter multifacetado, que escreveu também em versos homéricos, pensou que era suficiente postular a existência de quatro elementos imutáveis, terra, fogo, ar e água, e duas outras coisas (diríamos *forças*, mas Empédocles não tinha essa idéia), amor e conflito. Os elementos em si nem eram criados nem destruídos e, desta maneira, se conformavam aos princípios parmenideanos até o ponto que os mesmos seguiam. Mas poderiam ser misturados pelo amor, que Empédocles julgava ser uma espécie de substância ou matéria que se combinava com eles, de modo a formar novos compostos. Analogamente, o conflito atuaria de maneira oposta, cindindo os compostos em seus elementos. Parece que Empédocles julgou isto como uma espécie de resposta a Parmênides, no sentido em que nenhum novo elemento vem a existir e nenhum é destruído. Mas se trata, na verdade, de uma resposta inteiramente

inadequada, uma vez que o argumento de Parmênides é de natureza muito geral e aplica-se tanto a compostos quanto a elementos. *Nada* novo pode vir a existir e *nada* pode ser destruído.

Aparentemente, pensou Empédocles que os processos que tinha em mente eram válidos em escala cósmica. Falou em uma esfera inicial, que foi cindida por conflito até que ocorreu uma separação completa dos elementos, que foram em seguida reunidos pelo amor até se completar o ciclo. (É preciso dizer que provocou dúvidas esta descrição do ciclo cósmico.) Ele entrou em detalhes pitorescos sobre os efeitos desse processo em vários estágios no que interessava a criaturas vivas (em certo estágio, podia haver membros separados, não ligados a corpos!).

Empédocles escreveu ainda um segundo poema, intitulado *Purificações*, no qual descreveu os tipos de rituais e práticas necessárias para obter a salvação e escapar da “roda dos nascimentos”. Alguns intérpretes viram uma incompatibilidade entre isto e o poema sobre a natureza, mas aqui, mais uma vez, é provável que o amor e o conflito tivessem um papel a desempenhar e se revestissem de uma significação que se aproximava do ético. É claro que ele acreditava que homens podem tornar-se deuses em outra encarnação, da mesma forma que podem se tornar animais e outras formas de vida. De si mesmo disse que fora “um rapaz e uma moça, um arbusto e um pássaro, e um estúpido peixe do mar”. A questão é saber se isto deve ser aceito literalmente. A teoria talvez seja, como argumentou um intérprete, M. R. Wright, que se o amor predomina em nossa vida, quando a morte e a dissolução do corpo chegam, nossos elementos podem ser reconstituídos em formas mais altas e podemos mesmo nos tornar deuses. Se o conflito prepondera, então a tendência ocorre em direção oposta.

Filosoficamente, Empédocles não tem nada de muito interessante. Mais atraente foi Anaxágoras – natural de Clazômena, na Ásia Menor, mas residente durante algum tempo em Atenas, onde se tornou amigo de Péricles, o grande general ateniense, isto em meados do século V a.C. -, se não por outro motivo, porque com ele voltam as preocupações com o infinito. Anaxágoras pode ter se dado conta de que a teoria de Empédocles não era suficientemente sutil para enfrentar Parmênides, mas ele, igualmente, pensou que a resposta residia em mistura e separação, embora de maneira muito mais complicada. É provável que o tenham impressionado os fatos da nutrição – que homens e animais comem alimentos e que algo de tipo muito diferente pode resultar: come-se trigo mas engorda-se e adquire-se sangue, ossos, etc. Isto pareceu o surgimento de algo novo, o que era proibido pelos princípios parmenideanos. Anaxágoras pensou que o problema podia ser resolvido supondo que havia no trigo partes de carne, sangue, ossos etc. que eram absorvidas pelo corpo, sendo presumivelmente excretadas as substâncias irrelevantes para o organismo. Aparentemente, ele compartilhou da propensão de filósofos anteriores pela generalização. Tudo indica que supôs que,

desta maneira, tudo podia resultar de alguma coisa. A única maneira de resolver esta questão era pensar que havia uma parte de tudo em tudo e esta é, de fato, a doutrina central de sua teoria.

Se, contudo, for a doutrina tomada em sentido literal, surge um problema. Isto porque, de que modo pode tudo ter uma parte de *tudo*? Alguns comentaristas sugeriram que ele pensava em algo menos que isso. Anaxágoras, porém, aparentemente supôs que tudo é infinitamente divisível, e o fragmento que constitui a frase inicial de seu livro (que, incidentalmente, estava à venda em Atenas por um dracma – um dia de salário de um homem que trabalhava na Acrópole) defende um estado inicial de coisas no qual há uma mistura de um número infinito de coisas infinitamente pequenas. Essa crença, no entanto, fornece uma maneira possível para interpretar a alegação de que tudo tem uma parte de tudo. Isto porque um grão de trigo possui partes de carne, ossos etc., como também de trigo. Mas contém preponderância de trigo porque, segundo disse Anaxágoras, tudo é aquilo de que tem mais. Mas *todas* essas partes encerram em si partes da mesma e de outras coisas, cada parte sendo, nesse nível, aquilo que mais contém. E assim prossegue *ad infinitum*. Nunca chegamos ao trigo puro ou a qualquer outra coisa pura: em qualquer estágio da divisão aquilo que há contém uma porção de tudo. Desta maneira, as doutrinas de que tudo tem uma parte de tudo e que as coisas são divisíveis *ad infinitum* são complementares e a última salva a primeira.

Infelizmente, Anaxágoras disse realmente que havia elementos dos quais eram compostas as coisas, denominando-os de “sementes”. Sua opinião real, porém, devia ter sido que tais elementos compreendem meramente os tipos de coisas que surgem no processo de análise. Não obstante, jamais existem em estado puro. Isolar um elemento, ou semente, implica tão-somente especificar um tipo de coisa que surge em qualquer dado nível na análise daquilo que percebemos. Mas, como ele disse, “devido à fraqueza de nossos sentidos, deixamos de perceber a verdade”. Uma peça de ouro aparentemente puro não é nada disso. Tudo é mistura e mudanças substanciais são também uma questão de mistura e separação. Isto não constitui resposta mais satisfatória à alegação de Parmênides, de que vir a ser e desaparecer são impossíveis, do que à alegação análoga de Empédocles. Anaxágoras, porém, pelo menos compreendeu que não podemos supor, ante o que dizia a escola de Eléia, que a grande variedade das coisas neste mundo tem origem em um pequeno número de elementos imutáveis. Não obstante, a suposição de que o que existe deriva da mistura e separação de uma infinidade real de coisas infinitamente pequenas provoca seus próprios óbvios problemas. Em primeiro lugar, choca-se com os argumentos de Zenão contra a divisão infinita – a “Dicotomia” e “Aquiles”. Se esses argumentos são refutáveis, ou concebivelmente refutáveis, nenhuma indicação encontramos de que Anaxágoras percebesse como fazê-lo. Ou não os percebeu ou pensou que podia

simplesmente ignorá-los, possivelmente deixando de perceber-lhes a importância.

Anaxágoras, no entanto, de fato percebeu a necessidade de postular a existência de alguma agência para produzir a mistura e a separação, e invocou o *nous* (intelecto, razão, ou mente). Ela é, disse, a única coisa pura, a única exceção ao princípio de que tudo contém uma parte de tudo e controla o que acontece em tudo mais. No *Fedro*, de Platão, Sócrates diz que se sentiu interessado por essa idéia de Anaxágoras porque a referência ao *nous* parecia sugerir uma espécie de racionalidade no mundo e uma possível solução para a questão de se as coisas existiam para o bem. Mas, ao analisar as idéias de Anaxágoras, ficou desapontado, uma vez que, aparentemente, o *nous* funcionava apenas como causa mecânica, a despeito das promessas de seu nome. A crítica implícita justifica-se, talvez, mas é claro que Anaxágoras revelava muito mais sofisticação do que Empédocles, e isto é evidente em outras idéias suas, incluindo as sobre a percepção pelos sentidos, que por falta de espaço não podemos discutir aqui. Não obstante, Anaxágoras representa uma tentativa relativamente sutil para enfrentar alguns dos problemas colocados pelos eleatas. Apesar de tudo, foi um fracasso. Nenhuma tentativa nesse sentido poderia ter sucesso, a menos que contentasse os argumentos dos eleatas, o que nenhum pré-socrático conseguiu fazer.

A última escola pré-socrática, a atomista, representada por Leucipo, de Mileto, e Demócrito, de Abdera (tecnicamente não *pré-socrático* visto que foi contemporâneo de Sócrates), foi também menos refinada, embora, como precursores de Epicuro e possíveis predecessores do atomismo moderno, tivessem recebido alguma atenção. É perigoso, contudo, ver mérito em pensamento antigo simplesmente porque idéias propostas naquele tempo apresentam similaridade com outras usadas em contextos diferentes e posteriores. Tudo depende do uso dado às idéias. Os atomistas antigos do período pré-socrático diziam que tudo que realmente existia era constituído de átomos e de vazio (este último os espaços entre os átomos). Os átomos constituíam o que é, e o vazio o que não é. Isto parece uma reação explícita contra Parmênides e equivale a uma rejeição categórica e flagrante de suas opiniões sobre a possibilidade do que não é. Não se nota, porém, sensibilidade aos seus argumentos. Os átomos movem-se no vazio, talvez como resultado de um vórtice inicial; colidem e formam compostos, parcialmente porque se tornam encadeados entre si e, até certo ponto, porque formam sistemas vibratórios, nos quais os átomos não podem escapar facilmente do complexo. Os átomos variam de tamanho, embora todos eles sejam invisíveis. À parte isso, variam apenas em forma e arranjo. Não possuem peso, como tal, isto sendo apenas uma propriedade aparente de corpos, uma vez que átomos maiores tendem a afundar ou se dirigir para o centro de qualquer sistema, os mais finos e menores tendo uma possibilidade de escapar. *Qua* átomos são indivisíveis, embora os eruditos discutam se isto acontece meramente como questão de fato ou se são indivisíveis

em princípio. Há maneiras, pelos dois motivos, para se interpretar esses filósofos como tentando ladear os argumentos de Zenão, mas é igualmente provável que não lhes tenham percebido a relevância. Se assim, a teoria geral que propuseram continua a ser apenas uma teoria sobre a natureza do mundo físico.

Pode parecer também que tal teoria só consegue explicar algumas propriedades das coisas existentes no mundo – basicamente, tamanho, forma e, derivadamente, peso. Nada diz sobre cor, aroma, sabor etc. Demócrito, em todo caso, demonstrou a influência dos sofistas, que estudaremos no capítulo seguinte. É suficiente dizer por ora que os sofistas enfatizaram o contraste entre natureza e convenção (*nomos*), entre o que existe como fato da natureza e o que é, por assim dizer, obra do homem. Disse Demócrito que a cor etc. existia apenas por convenção (*nomos*); na realidade, existiam simplesmente átomos e o vazio. Não é estritamente verdadeiro que cor, etc., seja um produto de convenção, em qualquer sentido literal. O que se poderia julgar verdade é que tais propriedades são antropocêntricas, no sentido de que é apenas porque os seres humanos são o que são, e têm o tipo de sentidos que têm, que atribuem absolutamente cor etc. a objetos. Isto foi presumivelmente o que Demócrito quis dizer, embora seja outra coisa afirmar que, no caso acima, a cor, etc. não chega a ser uma propriedade objetiva das coisas – e aparentemente Demócrito queria dizer também isso. A verdade é que, segundo sua opinião, impressões de cor, etc., surgem de interações entre os átomos do corpo e os átomos que constituem os órgãos dos sentidos e, na verdade, dos átomos que compõem a alma (isto porque os atomistas eram materialistas de quatro costados).

Com os atomistas, à parte alguns ecléticos isolados, chegou ao fim o período pré-socrático da Filosofia – não porque não pudesse ir mais longe de acordo com a orientação que seguia, mas porque surgiram fatos novos na Filosofia, um dos quais se deveu aos sofistas, conforme já mencionado.

3

OS SOFISTAS E SÓCRATES

OS SOFISTAS

No período que vimos estudando até agora foi pequeno o interesse por seres humanos, exceto como partes da natureza. Houve, é bem verdade, a ênfase pitagórica na transmigração de almas e as práticas que supostamente a facilitariam, o que indica que a vida seguinte talvez fosse superior à atual, além de preocupações semelhantes em *Purificações*, o poema de Empédocles. Heráclito criticou também costumes da sociedade em que viveu. Mas nada houve que realmente merecesse o nome de ética. Os atomistas, como mais tarde Epicuro, destacaram o papel do prazer como guia de conduta. Mas como foi Demócrito quem manifestou essa opinião e como, rigorosamente, não se pode incluí-lo entre os pré-socráticos, isto pode refletir os interesses de um período ligeiramente posterior – as influências dos sofistas e, quem sabe, de Sócrates.

A ética propriamente dita começou com Sócrates, embora os sofistas lhe tenham dado um estímulo importante. Isto a despeito do fato de que Sócrates, a julgar pelas indicações que nos dá Platão, se opunha a eles. Para seus contemporâneos, de qualquer maneira, eles provavelmente pareciam mais próximos a ele do que nos parece hoje. Os sofistas eram mestres ambulantes que davam cursos ou aulas individuais sobre vários assuntos e cobravam por esse privilégio. Alguns deles, pelo menos, parecem ter ganho bom dinheiro com essas atividades. É tentador atribuir a esse fato o desfavor em que são hoje tidos, embora seja duvidoso que cobrar honorários por serviços prestados tenha sido motivo de desaprovação para o ambiente ateniense típico de meados do século V a.C. Sócrates censurava-os porque achava que eles alegavam fornecer mais do que realmente davam. Em especial, alegava que eles diziam que podiam ensinar virtude ao homem e achava que não faziam nada disso.

De “sofista” deriva o termo “sofística” e é claro que, para seus contemporâneos, eles pareciam vivaldinos, mesmo trapaceiros, e usavam e abusavam de argumentos especiosos. Mais uma vez, contudo, se acreditarmos nos diálogos de Platão, os próprios argumentos de Sócrates, considerados puramente como tais, são amiúde pouco melhores do que os de seus adversários sofistas. Pouca dúvida pode haver de que os contemporâneos de Sócrates o teriam julgado tão chato a esse respeito como os sofistas. Por outro lado, muitos tributavam a todos eles uma análoga admiração prudente. Sócrates, no entanto, exercia um fascínio todo

seu, como dá notícia Alcibiádes no *O Banquete*, de Platão, e era o caráter do homem e a profundidade de sua consciência moral que o tornavam sem igual.

No período em que os sofistas ascenderam a primeiro plano, ocorria também uma mudança social de vulto, em que os gregos tornaram-se mais conscientes dos costumes e práticas de outros povos do mundo. O historiador Heródoto deu a volta pela bacia do Mediterrâneo e voltou contando, entre outras coisas, a variedade dos costumes seguidos pelos não-gregos. Tudo isto concentrou a atenção no quanto do mundo é, por assim dizer, obra do homem e não apenas parte da natureza. Surgiu, em consequência, ênfase no contraste entre o que é, neste sentido, produto humano, e o que é natural e não-humano, entre *nomos* (convenção) e *physis* (natureza). Não está claro se os sofistas eram unânimes a respeito de tal contraste, mas notava-se certa tendência de parte deles de atribuir mais peso ao *nomos* em relação à *physis*, se ou não por “natureza” era entendida a natureza em geral ou a natureza humana. Estabelecemos esta distinção porque, embora alguns sofistas se preocupassem simplesmente em depreciar a extensão em que o que sabemos sobre o mundo é um fato da natureza, outros, talvez entre eles Antifonte, interessavam-se pelo contraste entre o que os homens são em si, como fatos da natureza, e o que eles naturalmente desejam e se esforçam por conseguir e o que lhes é imposto pela sociedade. Neste último aspecto, despontam como os primeiros sociólogos e, com toda certeza, como os primeiros relativistas sociais. Mas os que viemos a considerar como os mais importantes entre os sofistas, Protágoras e Górgias, por exemplo, pareciam mais preocupados com a distinção entre natureza e convenção, de uma forma geral. Por essa razão, tinham como um de seus principais objetivos depreciar o estudo da natureza e, desta maneira, toda a linha filosófica existente até essa época.

Supostamente, Protágoras alegou que o homem é a medida de todas as coisas, tanto das coisas que são o que são como das coisas que não são o que não são. A julgar pelo *Teeteto* de Platão, onde se encontram estas palavras, isto significa que tudo é como parece ao homem – não apenas aos homens em geral mas a cada indivíduo em particular. Esta tese leva a um relativismo total, sem possibilidade alguma de verdade absoluta. Somos informados também do cepticismo de Protágoras no tocante aos deuses e de sua tendência de enfatizar a possibilidade de se produzirem argumentos opostos para qualquer dos lados em que fosse dividida uma questão. (Trata-se de tendência que recebeu formulação quase canônica no anônimo *Dissoi Logoi* – os argumentos contrários ou duplos – que aparentemente foram elaborados um pouco depois, em inícios do século VI.) A despeito de tudo isto, Protágoras nem foi iconoclasta político nem social. Na sua opinião, embora não houvesse verdade absoluta, ainda assim era possível tornar mais forte o melhor *logos*, ou argumento. Todos os homens possuem senso de justiça, mesmo que seus talentos em outros aspectos não sejam iguais, e constitui tarefa do sofista tirar isto para fora e, ensinando, prover os meios para sua realização.

Górgias foi, se possível, ainda mais radicalmente oposto à natureza e a seu estudo. Escreveu um livro no qual formulou uma tripla alegação: 1) nada há; 2) mesmo que houvesse alguma coisa, não poderíamos conhecê-la; e 3) mesmo que pudéssemos conhecê-la não poderíamos comunicá-la aos demais. Poderíamos descrever isto como um argumento mediante “retirada estratégica”: caso a posição mais radical não seja julgada convincente, volta-se para outra, menos radical. Mas até mesmo esta última elimina a possibilidade de estudo da natureza. Pelo que podemos depreender dos argumentos de Górgias expostos em trabalhos posteriores, eles não foram, como se poderia esperar, lá grande coisa e ele tendia a usar quaisquer tipos de argumentos em que podia pôr as mãos. É bem claro, no entanto, o caráter ambicioso de seu objetivo, e não menos os meios drásticos que utilizou para atingi-los.

Resta a possibilidade de ênfase no que é obra do homem e no que é necessário para lhe promover os objetivos na sociedade. Esta era, em grande parte, o ponto importante nos ensinamentos sofistas. A instrução podia assumir várias formas e sabemos que havia cursos de maior ou menor duração. (No *Crítón*, diálogo de Platão, Sócrates diz que não pode pagar o curso de 50 dracmas ministrado por Pródico sobre linguagem, mas apenas o curso, ou aula, de uma única dracma!) O *Protágoras*, de Platão, contém maravilhosos retratos de vários sofistas em ação, e em formas diferentes – a discussão durante passeios, a aula *ex-cathedra*, e o emprego de perguntas e respostas. Alguns temas de estudo, como a astronomia, por exemplo, parecem ter sido científicos e o próprio Sócrates esteve vinculado a eles na mente do público. Górgias ensinava retórica, Pródico especializava-se em linguagem e gramática em geral, ao passo que Hípias ensinava o treinamento da memória. Todas estas aquisições eram úteis em uma sociedade que tanto dependia da capacidade de influenciar a opinião pública na assembléia. Por isso mesmo, o ensino era orientado para a aquisição de várias habilidades (*technai*) desse tipo e o cultivo no aluno daquilo que o tornasse “bom” (*agathos*). Este tipo de bondade não precisa ser interpretado em sentido moral, uma vez que era predominantemente uma superioridade em várias habilidades, que tornariam o indivíduo dominante em qualquer esfera em que se encontrasse. Realmente, o ideal do grego, ou, de qualquer modo, do ateniense, era ser *kalagathos* – não apenas excelente nesse sentido, mas também *kalos* (nobre). O objetivo era não só exceder em tudo a que se desse valor naquela época, mas ser como tal reconhecido por todos.

É bem possível que pelo menos alguns sofistas se empolgassem tanto na formulação de seus objetivos que apresentassem aquilo que os interessava como as mais importantes preocupações humanas. Platão faz com que Sócrates os caracterize dessa maneira. Mas, neste particular, é bem possível que eles tenham obtido uma imprensa desfavorável. Sócrates evidentemente pensava que havia coisas muito mais importantes que os objetivos visados pelos sofistas. Pode mesmo tê-los considerado como corruptores, embora, no *A República*, apresente-

os como inculcando “nada mais que as opiniões da plebe”. De qualquer modo, na sua opinião, eles fracassaram em ensinar excelência moral, ou virtude. A alegação deles de ensinar *arete* (excelência) não apenas, na opinião de Sócrates, induzia em erro, mas corrompia também, porque sugeria que podiam produzir excelência *moral*, ao passo que nada faziam neste particular.

SÓCRATES

Qualquer que seja a verdade neste assunto, não há dúvida de que o próprio Sócrates era homem de caráter muito diferente do sofista ordinário. Nada escreveu. A única peça de evidência estritamente contemporânea é uma cena da comédia de Aristófanes, *As Nuvens*, na qual Sócrates é mostrado como um sofista preocupado com assuntos tais como a extensão do salto de uma pulga, que se encontra em uma cesta pendurada no teto, porque o ar ali é mais rarefeito. Esta caracterização, claro, tinha intenção de ser divertida e, por esse motivo, não pode ser considerada como exata (embora uma piada deva certamente ter alguma base na realidade para ser engraçada). No resto, Sócrates vive, e como vive, nas páginas de Platão, que era ainda jovem quando o conheceu. Há também descrições de Sócrates em obras de Aristóteles e outros autores, mas nenhum deles, com a possível exceção de Xenofonte, o historiador, foi testemunha de vista. Em consequência, o Sócrates real perdeu-se para nós e restou-nos apenas o Sócrates platônico. Platão não escreveu como documentos históricos os diálogos nos quais Sócrates comparece como principal personagem, embora, na segunda carta platônica – se for autêntica, o que talvez não aconteça – haja um gracioso cumprimento a Sócrates, seu mestre, no qual os trabalhos dele, Platão, são considerados como sendo realmente “a obra de Sócrates, nela restaurada a juventude e a beleza”. Minha opinião é que Platão pôs na boca dos personagens históricos as opiniões que ele mesmo pensou ter recebido deles, diretamente ou não. Sócrates foi com certeza a principal fonte de Platão neste particular, embora tenham sido múltiplas as influências que sofreu. É impossível acreditar, contudo, que tudo que é posto na boca de Sócrates nos diálogos tenha sido dito ou sustentado por ele, embora seja provável que, nos primeiros diálogos, haja uma relação mais estreita com as opiniões reais de Sócrates do que nos últimos e bem platônicos diálogos.

É relativamente pouco o que sabemos sobre Sócrates, o homem. Nascido em 470 a.C., foi executado em 399 a.C., quando Atenas perdeu a Guerra do Peloponeso contra Esparta e pouco depois do restabelecimento da democracia com a derrubada da oligarquia que tomara o poder ao fim da guerra. Acusado de impiedade em 399, no curso do julgamento, no entanto, mudou-se a acusação para corrupção da juventude. A acusação exigiu a pena de morte e os juízes, talvez irritados com a sugestão de Sócrates de que uma pena apropriada seria sua manutenção gratuita pelo Estado (sugestão que mais tarde mudou para multa), concederam-na. A defesa de Sócrates é aparentemente a que consta da *Apologia*, de Platão. Houve demora na execução porque um navio fora enviado em missão

sagrada a Delos e nenhuma execução podia ser realizada até que voltasse. O *Crífton* de Platão contém uma suposta conversa entre Sócrates e Crífton, quando o primeiro foi aconselhado, na prisão, a fugir, tendo ele recusado. No *Fédon*, Platão conta a história do alegado último dia de Sócrates, durante o qual transcorre uma discussão entre ele e vários amigos e colegas filósofos, principalmente pitagóricos, sobre a imortalidade da alma. (Platão não compareceu, segundo se diz, por motivo de doença.) Ao fim da discussão, o carrasco traz a cicuta que, naturalmente, tinha que ser tomada pelo próprio condenado. Sócrates bebeu-a e morreu, tendo suas últimas palavras sido as seguintes: “Crífton, devemos um galo a Asclépio. Faça isso e não esqueça.” Asclépio era o deus da cura e a significação exata dessas palavras tem sido matéria de considerável debate.

Sócrates não provinha das camadas mais altas da sociedade ateniense. Embora cidadão, sua mãe era parteira, e a esposa, mostrada como uma megera, era vendedora de verduras. Ele alegava ouvir uma voz interior. Segundo somos informados, durante serviço militar que prestou no sítio de Potidéia permaneceu imerso em pensamentos – possivelmente em transe – durante 24 horas. Sentia um estranho fascínio por certo número de pessoas, incluindo Alcibíades, o controvertido general ateniense ao fim da Guerra do Peloponeso, que Atenas nem podia dispensar nem tolerar por causa de seu caráter infame. Mas ele se descreveu também como o moscardo de Atenas, e é desta maneira, também, que deve ter ficado grande número de pessoas – como uma fonte constante de irritação. De qualquer maneira, por uma razão ou outra, veio a ser considerado como origem daqueles aspectos da sociedade ateniense que resultaram na *débâcle* de Atenas na guerra – um questionador dos costumes, modos de comportamento e crenças aceitos, que os conservadores, de qualquer maneira, não conseguiam engolir. Em primeiro lugar, empregava a ironia, ou falsa modéstia, dizendo que embora os demais pensassem que sabiam das coisas, ele mesmo nada sabia. Esta era a implicação da história contada na *Apologia*, de que o oráculo de Delfos declarara que Sócrates era o homem mais sábio da Grécia. Sócrates, confuso com essa avaliação de sua pessoa, chegou finalmente à conclusão de que o deus dissera isso porque, enquanto ele mesmo sabia que nada sabia, outros pensavam que sabiam das coisas e isto não acontecia.

Em uma de suas principais doutrinas, Sócrates declara que virtude é conhecimento. Mas não está de todo claro o que queria dizer com isso. Muitas das coisas constantes dos diálogos de Platão sugerem que ele pode ter pensado que virtude era superioridade na vida e que interpretava isso em termos de habilidades, com base em analogia com vários ofícios específicos (*technai*). Habilidade, contudo, devia ser diferenciada radicalmente do mero jeito e Sócrates defendia veementemente essa opinião contra a alegação de Górgias, em nome da retórica, no diálogo desse nome. Platão freqüentemente ligava conhecimento e habilidade à idéia de um *logos*. Essa palavra grega, muito usada e altamente

ambígua, significa nesse contexto algo como “princípio”, de modo que a implicação é que a habilidade propriamente dita pressupõe conhecimento dos princípios subjacentes a seu tema. O principal argumento que Sócrates é levado a argüir contra Górgias, contudo, é que retórica diz respeito a questões que se situam ao nível da cosmética. Dizem respeito apenas ao prazer e não visam a um objetivo mais sério. Portanto a principal crítica à alegação da retórica, de ser uma arte fundamental, é que a mesma não se preocupa com as coisas sérias da vida. E conhecimento, diz Sócrates, tem essa preocupação.

Parece haver um elemento de “definição persuasiva” na alegação de Sócrates: ele quer restringir o conhecimento a assuntos importantes e defini-los assim. Outro fator correlato é a ligação que emerge, na apresentação por Platão do pensamento de Sócrates, entre conhecimento e conhecimento de si mesmo. Sócrates manifesta profundo interesse pela injunção que estava inscrita sobre o templo de Delfos – “Conhece-te a ti mesmo”. Parece claro que Sócrates provavelmente não teria considerado alguma coisa como conhecimento a menos que tivesse relação com conhecimento de si mesmo. Daí, na medida em que virtude é conhecimento, e conhecimento implica conhecimento de si mesmo, a virtude deve envolver conhecimento e cuidado de si mesmo, da própria alma. Esta pode ser, na verdade, a mensagem principal de Sócrates e esta opinião combina com o que Kierkegaard consideraria mais tarde tão importante nele. Torna-o um profeta da introspecção e da preocupação com o ser real do indivíduo.

Isto, porém, não é tudo o que Platão aparentemente nele viu. Outra interpretação da história sobre o oráculo de Delfos é que, para adquirir virtude, o indivíduo deve livrar-se dos preconceitos e presunções sobre o que sabe. E era isto o que evidentemente o homem comum não conseguia fazer. Outra das doutrinas de Sócrates proclamava que todas as virtudes formam uma unidade, que não se pode ter uma delas sem possuir o resto. É levado a argumentar em defesa dessa tese com a referência à dependência de todas as virtudes sobre o conhecimento, mas, em qualquer interpretação comum, é uma doutrina severa. Teria Sócrates pensado que, se o indivíduo possuísse conhecimento propriamente dito, teria também todas as virtudes, e que ninguém poderia tê-las, nem *a fortiori* qualquer uma delas, sem esse conhecimento que ele tinha em mente? Se assim, que forma devia assumir esse conhecimento? Os diálogos apresentam-no como procurando definições das várias virtudes, como se a consecução disso constituísse um passo importante no caminho para a virtude completa. Mas apresentam-no igualmente como não conseguindo chegar a essas definições, de modo que o único resultado substancial da discussão é a compreensão, de parte dos interlocutores, de que não sabiam o que pensavam que sabiam. Aristóteles mostra-nos Sócrates procurando essas definições porque elas deveriam funcionar como os primeiros princípios do raciocínio moral – as premissas, a partir das quais ele poderia chegar a conclusões sobre questões morais. Se conhecesse as definições apropriadas, o indivíduo poderia usá-las a fim de argumentar e decidir

sobre o que deveria fazer em casos particulares. Isto é uma opinião rigorosamente intelectual do pensamento moral – e constitui, na verdade, a perseguição de uma quimera.

E é uma quimera porque nenhum princípio geral pode dizer ao indivíduo o que fazer em casos particulares. Nos diálogos platônicos, a pessoa a quem Sócrates interroga é amiúde levada a propor uma definição de uma virtude que constitui um princípio geral desse tipo. A coragem consiste em manter-se em seu lugar nas fileiras numa guerra; a justiça em pagar as dívidas que se contrai; a piedade em perseguir os acusados de ofensas contra os deuses. Há com frequência um ambiente dramático que facilita ou provoca tal definição. Frequentemente se diz que Sócrates observa que tal resposta é específica demais e que não faz justiça à natureza da virtude em questão. A discussão subsequente extrai outras definições e, no curso da mesma, Sócrates expõe algumas de suas doutrinas características. O resultado, porém, é em geral negativo e os participantes da discussão vão embora em nada mais esclarecidos, à parte a compreensão de que eles, afinal de contas, não sabiam de tudo o que pensavam saber. Até esse ponto, isto é uma descrição correta do que acontece. Sócrates, porém, sugere também que as respostas dadas ao seu pedido de definição são também inadequadas como guias de conduta. Se seguimos ao pé da letra a regra de que devemos pagar as dívidas, poderemos, como indica o Livro I de *A República*, devolver a espada a alguém que enlouqueceu e que provavelmente iniciará uma orgia assassina. Isto não pode ser certo.

Cabe pensar que Sócrates não pensou que eram possíveis definições completas das virtudes morais e, destarte, de regras definidas para orientar a conduta e, daí, a conclusão negativa dos diálogos. Essa opinião concorda com a tese kierkegaardiana sobre Sócrates, a que nos referimos acima. De nada adianta procurar regras ou princípios pautadores de conduta. De maior importância, e de eficácia maior, é dhar dentro de si mesmo com o objetivo de adquirir bom caráter, de formar uma grande alma. O que quer que isto possa ser, não foi o que Platão ou Aristóteles viram em Sócrates, e o objetivo do primeiro em ética pode ser descrito como o de desenvolvimento de uma forma de conhecimento moral que possa ser aplicada a situações particulares e em contextos sociais e políticos. Se Sócrates parece céptico sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada, em suas discussões com sofistas, de forma mostrada em *Protágoras*, Platão, no *A República*, evidentemente pensa que, dadas as apropriadas condições sociais e políticas, uma forma de educação dará às pessoas a apropriada introvisão moral e política que poderá ser, em seguida, aplicada praticamente. Em outras ocasiões, Platão revela certo pessimismo sobre a possibilidade real de que isto aconteça, embora não sugira dúvidas sobre a coerência do objetivo. Desconfio que, nestes aspectos, como aliás em outros, Platão foi um homem e um filósofo muito diferente de Sócrates.

Outra doutrina de Sócrates exposta por Platão no *Protágoras*, e no *Górgias* em particular, é a de que a fraqueza de caráter (*akrasia*) é impossível. Se um homem é levado pelas paixões a fazer aquilo que aparentemente sabe que não deve fazer, ele, para começar, não deve ter realmente possuído esse conhecimento. O conhecimento não pode ser arrastado de um lado para o outro, como se fosse um escravo, pelas paixões. Portanto, as pessoas não podem fazer o que sabem que não devem fazer. Essa doutrina combina com a preeminência dada ao conhecimento em relação à virtude. Se virtude é conhecimento, então se o indivíduo realmente sabe, ele não pode fracassar em virtude, quaisquer que sejam suas paixões. De acordo com qualquer interpretação ordinária do “saber o que se deve fazer”, parece manifestamente falso, contudo, que o indivíduo não possa simultaneamente saber o que deve fazer e agir de outra maneira. Por isso mesmo, a doutrina socrática foi uma fonte de perplexidade para outros filósofos, incluindo Aristóteles, que no fim tentou manter a doutrina mas reinterpretá-la. Desconfiamos, contudo, que se o Sócrates real, e não o platônico, sustentava essa doutrina era porque entendia por conhecimento tudo o que está implicado no “conhece-te a ti mesmo” e no papel que isto desempenha no bem da alma.

De modo geral, o Sócrates platônico adota também opinião austera no lugar do prazer na vida moral – exceto no *Protágoras*, onde, pelo menos no curso da discussão, é levado a aceitar uma forma de hedonismo. Isto pareceu surpreendente a comentaristas, tanto antigos como modernos. O fato de Sócrates ter sido levado a assumir uma atitude oposta no *Górgias* pode ser a razão de que escolas posteriores à filosofia moral, especialmente a Cirenaica, sob Aristipo, e a Cínica, sob Diógenes ou possivelmente Antístenes, tenham adotado posições opostas em relação ao prazer, ao mesmo tempo em que se consideravam socráticas. Isto porque os cirenaicos pregavam a busca do prazer como o fim da boa vida, enquanto que os cínicos defendiam o oposto, pregando uma opinião austera sobre a conduta. Tudo pesado, é difícil formar uma idéia segura do que era Sócrates. Tudo o que temos é o Sócrates descrito por Platão – e dificilmente podemos considerá-lo como coerente.

Como quer que seja, a imagem que emerge dos diálogos platônicos é de um homem estranho e feio, provocando as pessoas que encontra e colocando-as em posição na qual fazem alegações variadas sobre virtudes. O método socrático de contestar essas alegações assume a forma de rigoroso interrogatório, no qual, via de regra, Sócrates toma a palavra enquanto os interlocutores se limitam a responder “Sim” ou “Não”. Às vezes, os interlocutores, como Protágoras no diálogo do mesmo nome, protestam que não têm oportunidade de se alongar sobre coisa nenhuma. O objetivo de Sócrates, no entanto, é submeter a teste suas alegações e, no *Teeteto*, ele descreve sua profissão baseando-se em uma analogia com a de sua mãe – a de parteira. Sua finalidade é fazer com que nasçam pensamentos e, em seguida, examiná-los para ver se são bons pensamentos ou, como diz, meras palavras vazias. (É preciso lembrar que, segundo o costume

grego, a criança fraca ou doentia em geral não tinha permissão para continuar a viver.) Essa descrição de seu método torna-o essencialmente negativo.

Diz Aristóteles que duas coisas podem ser, com justiça, atribuídas a Sócrates – definições gerais e argumentos indutivos. Já tentamos formar uma opinião sobre a atitude de Sócrates em relação a definições gerais. Um argumento indutivo neste contexto, como no uso aristotélico, é aquele que utiliza casos ou exemplos particulares para dar substância a algum princípio, ou moral, de natureza geral. Continuamente, Sócrates recorria a exemplos, a fim de levar o interlocutor a aceitar explícita ou implicitamente algum princípio geral. A tendência geral do argumento, no entanto, parece negativa porque o que tende a emergir é certa incoerência entre o princípio invocado e a posição inicialmente adotada pelo interlocutor.

Em alguns de seus diálogos, notadamente no *Mênon* e *Fédon*, Platão transforma essa prática em método de formação e teste de hipóteses. No *Fédon* em particular, Sócrates descreve um método mediante o qual uma hipótese é formulada e testada em seguida em busca de coerência. Se sobrevive ao teste, o procedimento seguinte consiste em derivar a hipótese de outra que seja “mais alta”, e novamente de outra “mais alta” ainda, até chegar-se a “alguma coisa adequada”. Provavelmente, o que se descreve nesse exemplo é um método para levar à convicção em algum assunto e não necessariamente um método para chegar-se à verdade. Se o interlocutor puder ser convencido a formular uma hipótese, talvez sobre o que uma dada virtude é, ela tem, em primeiro lugar, que ser submetida a teste a fim de verificar-se se é compatível em si mesma com outras convicções mantidas pelo interlocutor. Mas, supondo que o interlocutor seja céptico sobre a aceitação de tal hipótese, ela terá que ser derivada de alguma convicção que ele tenha, de modo a que Sócrates possa dizer: “Se você aceita p , então tem que aceitar q , e se aceita q então r (...) e se este, então h , que é a hipótese em estudo. De modo que você tem que aceitar h .” Na verdade, apenas incidentalmente deparamos com tais formas de argumento nos primeiros diálogos. Isso acontece porque o único ponto de convicção a que se chega nesses diálogos é que o interlocutor, afinal de contas, não sabe o que pensava que sabia. Não se chega a uma conclusão positiva.

Desconfiamos que a tendência geral do argumento socrático foi, na verdade, negativa dessa maneira. Este fato pode ser explicado de maneiras diferentes, mas é bem possível que isto tenha acontecido porque Sócrates pensou que o objetivo real do exercício consistia em despertar um senso moral que só podia ter origem no conhecimento de si mesmo. Para que isto se torne possível, ilusões e preconceitos têm que ser eliminados. Mas não era suficiente produzir convicção a respeito da natureza da moralidade. O indivíduo precisava possuir senso correto daquilo em que consistia a moralidade ou o que equivalia à excelência de caráter. E era a incapacidade dos sofistas de compreender isso, e o que considerava como

alegação absurda dos mesmos de ensinar virtudes, que julgava tão condenáveis. Como quer que fosse, ele veio finalmente a ser considerado uma influência nociva para a sociedade e daí se seguiu a acusação de corromper a mocidade. Os filósofos, Platão em especial, tiveram dele uma opinião muito diferente e houve muitos que evidentemente o consideraram como seu “guru”. Platão, no entanto, tentou abstrair do que Sócrates tinha dizer as doutrinas mais positivas. Embora tentasse colocá-las na boca de seu biografado, a atribuição delas a Sócrates tornou-se cada vez mais implausível. Não podemos chegar a Sócrates exceto através de Platão, mas achamos que este errou tanto sobre ele como os demais. Nenhuma dúvida há de que foram filósofos muito diferentes.

4

PLATÃO

INTRODUÇÃO

Fosse ou não um tipo de filósofo diferente de Sócrates, Platão o foi sem dúvida socialmente. Nasceu no ano 427 a.C. no seio de uma família rica. Provavelmente não teve intenção de tornar-se filósofo até que caiu sob a influência de Sócrates. Em seguida à morte de Sócrates, quando tinha uns 28 anos de idade, Platão deixou Atenas (talvez por razões políticas) e dirigiu-se para Mégara, onde, com toda probabilidade, passou a estudar com Euclides, o socrático, chefe da Escola de Filosofia de Mégara, uma espécie de rebento da Escola Eleática. Finalmente, chegou à Sicília a convite de Dion, cunhado de Dionísio I, o tirano de Siracusa, a fim de cuidar da educação do filho deste último, que se tornaria Dionísio II. É tentador ver nisto uma tentativa de seguir a recomendação contida no *A República*, de criar um filósofo-rei. Como quer que tenha sido, teve problemas com Dionísio I e viu-se obrigado a voltar para Atenas. Correu nos tempos antigos a história de que fora vendido como escravo por Dionísio e que amigos tiveram que resgatá-lo. Contou-se também que o dinheiro reunido para seu resgate acabou sendo usado no financiamento de sua escola filosófica, a Academia. Verdade ou não, Platão de fato fundou a escola em sua volta a Atenas, em um bosque a noroeste da cidade que tinha o nome de Academia. Falecendo Dionísio e tornando-se seu filho o tirano, em duas ocasiões Platão deixou-se convencer por Dion a voltar a Siracusa. Houve uma guerra civil e Dion conseguiu expulsar Dionísio do cargo por algum tempo, mas acabou sendo morto. Não havia dúvida sobre a estreita amizade entre Platão e Dion e 13 cartas de autoria do primeiro, a autenticidade da maioria das quais é discutida ocasionalmente, tratam de assuntos da Sicília.

A sétima e mais longa das cartas, que bem pode ser autêntica, refere-se em termos bem pouco lisonjeiros aos talentos de Dionísio II como filósofo e a uma palestra que ele fizera sobre questões filosóficas. Platão, na verdade, trata com pouco caso obras didáticas sobre filosofia, e filosofia na forma escrita. A sétima carta diz que a filosofia é mais bem cultivada por filósofos que vivem juntos, de modo que a chama acesa na alma de um deles possa passar aos demais. Teriam se passado assim as coisas na própria Academia? Não sabemos. Nessa época, uma escola filosófica era, com toda probabilidade, pouco mais do que um grêmio, uma assembléia de pessoas dedicadas e concentradas em uns poucos prédios e, talvez, com um templo às Musas. Conta-se que, sobre a porta da Academia estava escrito: “Que aqui não entre aquele que não for geômetra”. Vários ilustres matemáticos estiveram ligados à Academia, especialmente Eudócio e, de fato,

alegou-se que nela o principal tema de estudo era a matemática, e não a filosofia. Isto parece incrível, embora permaneça um tanto obscura a própria situação de Platão na Academia e seu relacionamento com os demais. Aristóteles manteve a posição de membro da Academia durante 20 anos. Ao falecer Platão, a propriedade passou a seu sobrinho, Espeusipo, em seguida a Xenócrates, e assim por diante enquanto durou a Academia – o que aconteceu, de uma maneira ou de outra, durante séculos.

Nos intervalos de suas viagens e das atividades que porventura exercia na Academia, Platão escreveu diálogos. Alguns dos que chegaram até nós são provavelmente espúrios, mas, de fato, saiu de sua pena a grande maioria deles. A despeito de sua desconfiança da filosofia escrita, Platão talvez tenha seguido o mesmo caminho na tentativa de preservar algo do espírito da filosofia de Sócrates, embora seja muito duvidoso que a intenção fosse torná-los documentos históricos. À medida que se desenvolviam e mudavam as idéias de Platão, Sócrates tornou-se cada vez mais implausível como protagonista das discussões e como proponente das opiniões expostas. Em alguns dos últimos diálogos, aliás, Sócrates deixa de ser um dos protagonistas – como, por exemplo, *O Sofista* e *O Estadista* (estes dois, segundo se diz, livros de uma trilogia que seria completada com *O Filósofo*, e que por alguma razão nunca foi escrito), e *As Leis*. Conta-se que esta última obra, que é também a mais extensa e a menos lida, estava ainda na cera (isto é, escrita em tabuinhas de cera com um estilo, mas ainda não transcrita para papiros) quando da morte de Platão, e este foi presumivelmente seu último trabalho escrito. Nos últimos diálogos, nota-se também menos atenção ao estilo literário e ao cenário que nos primeiros.

Já examinamos rapidamente alguns dos primeiros diálogos quando estudamos a figura de Sócrates. Os diálogos socráticos menores discutem várias virtudes ou, como no caso do *Íon*, a natureza na arte. O *Protágoras* e o *Górgias*, de dimensões mais ambiciosas, dizem respeito à relação de Sócrates com os sofistas e ao ensino da virtude. O *Protágoras*, em especial, contém maravilhosos retratos de Sócrates e alguns sofistas. Todos esses diálogos podem ser considerados como mais ou menos socráticos. Mas, aos poucos, opiniões que são fundamentalmente de Platão começam a despontar. Em minha opinião, o primeiro vislumbre de algo caracteristicamente platônico ocorre no *Mênon*, ao qual voltaremos abaixo. Depois dele, surgiu o *Fédon*, que é ostensivamente a descrição do último dia de Sócrates, mas também um diálogo em que ele sustenta opiniões que seriam julgadas mais plausivelmente como platônicas. Mais ou menos na mesma data, ele escreveu *O Banquete*, a história de uma festança, ao fim da qual os participantes, concluindo com Sócrates, falam do amor. Mais uma vez, contém finos retratos dos participantes e um maravilhoso discurso final de Sócrates que, no fim, consegue beber mais do que todos os outros. O *A República* é em geral e corretamente considerado como a peça principal do Platão maduro. Após essa obra, escreveu uma série de diálogos críticos, nos quais parece rever suas

posições e talvez criticar vigorosamente suas idéias anteriores: O *Parmênides*, *Teeteto*, *O Sofista*, *O Estadista* e o *Filebo* (no último dos quais há insinuações, colocadas na boca de Sócrates, de obscuras opiniões metafísicas que Aristóteles também atribuía a Platão). A posição na cronologia de um ou dois dos outros diálogos é discutida, principalmente a do *Timeu*, que contém a cosmologia de Platão e que era considerado, em princípios da Idade Média, como “a filosofia de Platão” e, por conseguinte, a dos últimos tempos. Sua data deve ter sido imediatamente após ter ele escrito o *A República* e há muito em favor de atribuir a esse período a data de sua elaboração.

O “MÊNON” E O “FÉDON”

O *Mênon* começa como se devesse ser uma continuação da discussão contida no *Protágoras* e no *Górgias*, se a virtude pode ou não ser ensinada. Após alguns circunlóquios “socráticos”, porém, Mênon menciona um dilema (denominado de “sofístico” por Sócrates, mas, ainda assim, tratado com seriedade) a respeito de como pode o indivíduo realizar absolutamente tal indagação. Isto porque ou o indivíduo já conhece a solução, caso em que a aprendizagem não está em jogo, ou não a conhece, e nesta situação não sabe o que procurar. O dilema depende da aceitação da proposição de que, a respeito de qualquer coisa, a pessoa sabe ou não sabe, tema este colocado em pauta em um contexto diferente, e com um fim diferente, no *Teeteto*. É um dilema que parece plausível, mas que não leva em conta o fato de que o indivíduo pode conhecer algumas coisas, e até certo ponto, a respeito de algo, mas desconhecer outras ou não as conhecer completamente. É defensável que sua aceitação dependa de certa maneira de encarar o conhecimento – o conhecimento implica ter um objeto diante da mente –, mas que é uma questão controversa. De qualquer modo, não é assim que Sócrates responde à questão. Em vez disso, refere-se a uma doutrina aceita por sacerdotes e poetas, no sentido de que a alma é imortal, já passou por numerosas vidas e que, por isso, tudo sabe. Mas, ao renascer, esquece, e precisa ser lembrada do que outrora soube. Esta é a primeira menção de uma das grandes doutrinas platônicas – a doutrina da recordação, que conhecimento é uma questão de recordar o que o indivíduo outrora soube e que aprendizado consiste em tal recordação.

Trata-se, na verdade, de uma doutrina incoerente porquanto dá origem a uma regressão infinita: se *todo* conhecimento é recordação não pode haver conhecimento inicial. Isto, contudo, não é algo que Platão dê a mínima indicação de ter compreendido. Como solução do dilema, a doutrina encerra também algumas coisas muito estranhas, uma vez que, na realidade, diz que nunca aprendemos realmente coisa nenhuma, apenas recordamos o que já sabemos implicitamente. Essa doutrina reaparece apenas mais duas vezes em forma explícita – no *Fédon*, onde se diz que recordamos o que Platão chama de “Formas”, uma idéia à qual voltaremos, e no *Mênon*, onde é dada como explicação dos efeitos da percepção artística. No *Mênon*, Sócrates faz uma

espécie de demonstração da doutrina, levando um rapazola a chegar à solução de um teorema geométrico: qual o comprimento do lado de um quadrado que tem duas vezes a área de outro dado quadrado? Ele realiza isso adotando a técnica de perguntas e respostas e, em certa altura, referindo-se a uma construção adicionada a um diagrama, desenhado na areia. Isto leva o rapaz a compreender que o comprimento perguntado é a diagonal do quadrado inicial. Sócrates alega, embora isto tenha sido recebido com ceticismo por um conjunto inteiro de comentaristas, que não esteve ensinando ao rapaz, mas apenas extraindo o que ele já sabia. No fim, diz que o rapaz tem apenas uma convicção autêntica, porque ele se assemelha a alguém que acabou de despertar do sono, mas que a convicção verdadeira poderia ser transformada em conhecimento pela repetição do mesmo procedimento.

O exemplo é de fato favorável ao argumento de Sócrates, uma vez que, com certo conhecimento de assuntos matemáticos (o que evidentemente acontece no caso do rapaz), alguém poderia chegar concebivelmente à solução, talvez com um pouco de ajuda. Isto é o que significaria o conhecimento matemático. É aquilo que uma geração posterior de filósofos chamou de “*a priori*”. Por causa disso, alguns comentaristas disseram que Platão está propondo a tese de tal conhecimento *a priori* – alegando, na verdade, que ele implica alguma forma de conhecimento inato ou, de qualquer maneira, um substituto do mesmo. Da forma como Sócrates apresenta inicialmente a doutrina, somos informados que a alma veio a conhecer *tudo* e que se alguém recordar uma parte do conhecimento pode, desde que determinado a tanto, solucionar o resto. Daí haver certo conflito entre dois aspectos da maneira como Platão coloca a questão. Ao fim do exemplo geométrico, a discussão volta ao que é ostensivamente o tema do diálogo – a possibilidade de se ensinar virtude. Sócrates, pela primeira vez, invoca a idéia da *hipótese*, dizendo que, na hipótese de virtude ser conhecimento, este pode ser ensinado. Argumenta então que é conhecimento porque depende de sabedoria prática. Ao fim disto, porém, lança dúvida sobre a hipótese, sobre o fundamento empírico de que as pessoas não parecem capazes de ensiná-la.

Diz em seguida que há, de fato, um substituto para o conhecimento – a convicção autêntica. Se o indivíduo quer ir a Larissa, chegará lá se tem autêntica convicção sobre qual é a estrada certa, tenha ou não conhecimento. O problema com as convicções verdadeiras é que elas não persistem na mente do indivíduo e precisam ser amarradas pelo “cálculo da razão”, de modo a se transformarem em conhecimento – e é isto o que significa recordação. São essas verdadeiras crenças, e não conhecimentos, que sacerdotes, poetas e estadistas possuem. Da forma como são as coisas, por conseguinte, a virtude não chega pelo ensino, mas por algo mais parecido com a inspiração. Há muitas coisas nessa tese que provocam controvérsias, em especial o que queria ele dizer com “cálculo da razão”. Em outro contexto, Platão vincula conhecimento a *logos*, como o entender a razão por quê, e talvez tenha sido isto que ele teve em mente nesse

caso. É menos claro que o próprio Sócrates jamais teria sugerido que crença verdadeira fosse um substituto do conhecimento e, na verdade, o contexto epistemológico geral do diálogo é socraticamente duvidoso. Uma coisa, porém, é clara – nesse trecho Platão sugere que crenças verdadeiras podem ser transformadas em conhecimento. À época em que escreveu *A República*, porém, havia chegado a uma opinião diferente.

O *Fédon* é, neste particular, um argumento que serve de ponte e introduz pela primeira vez, uma doutrina inteiramente ausente do *Mênon* – a teoria das Formas, ou Idéias, que em geral se considera como Platão essencial. O diálogo, conforme já vimos, supostamente descreve uma discussão entre Sócrates e dois pitagóricos durante seu último dia, que termina com sua morte. É contado por Fédon, desde que se diz que Platão não esteve presente por motivo de doença. Sócrates diz que não tem medo de morrer porque a morte é a libertação da alma aprisionada no corpo e das limitações corporais. O *Fédon* constitui uma peça literária do mais alto quilate e Sócrates mantém a discussão sobre a morte em um plano sublime. Cebes e Símiás manifestam certo cepticismo sobre a sobrevivência da alma após a morte (um cepticismo filosófico, sem dúvida, uma vez que, como bons pitagóricos, eles deviam ter aceitado a doutrina com suficiente boa vontade) e Sócrates passa a oferecer argumentos sobre a indestrutibilidade da alma, todos eles orientados para a conclusão, como ele diz, de que nossa alma existe no Hades. Os argumentos são de valor desigual e é bem provável que Platão tenha reconhecido esse fato. O diálogo termina, contudo, com um “mito” sobre o que acontece à alma após a morte – e que refina, com algumas mudanças, um mito semelhante que conclui o diálogo *Górgias*. Em Platão, os mitos são o que o *Timeu* denomina de “história provável” – a apresentação daquilo em que Platão acredita quando os argumentos filosóficos chegam ao fim.

O primeiro argumento toma como premissa que tudo procede de seu oposto e leva à conclusão de que, da mesma forma que o morto procede do vivo, de idêntica maneira o vivo procede do morto, e que os mortos devem existir como almas no mundo dos mortos (Hades). Não se trata de um bom argumento, para dizer o mínimo, porquanto depende de uma confusão entre tipos diferentes de opostos e, de maneira alguma, respalda a conclusão de que vivos e mortos procedem um do outro reciprocamente, e quanto mais que nossa alma existe no Hades. É possível que Platão tenha percebido as falhas do argumento porque passa imediatamente a outro. Cebes invoca a doutrina da recordação que, nesse momento, é associada à teoria das Formas. Essa doutrina – que na verdade nunca é realmente discutida nos diálogos mas apresentada como algo sobre o qual há acordo – diz que, ao contrário de coisas particulares, a fim de dar o exemplo citado no diálogo, há algo que é belo em si ou igual em si e isto deve ser considerado como igual à beleza ou igualdade absolutas. Platão não nos esclarece como chegou a acreditar na existência de tais coisas, mas a verdade é que a maioria dos exemplos que inicialmente fornece envolve “termos relativos” –

termos tais como “belo” ou “bom”, que são relativos no sentido em que, dependendo do padrão invocado, ou a base de comparação, se ou não alguma coisa particular deve ser chamada de bela ou boa é questão relativa. “Igual” não é tanto relativo como relacional: termos relativos pressupõem uma relação implícita ou uma comparação com alguma coisa, ao passo que termos relacionais tornam a relação explícita. É provável que Platão tenha fundido os dois.

Podemos apenas formular um palpite sobre a origem dessa doutrina. É notável que a maioria dos termos relativos inclua-se em pares de opostos – bom/mau, belo/feio, e assim por diante – e é possível que o emprego por Heráclito desses pares de opostos tenha influenciado Platão. A fonte principal da doutrina, contudo, deve ter sido socrática. Não quer isto dizer que o próprio Sócrates acreditasse em tais absolutos. Mas é possível que Platão tenha pensado que as perguntas de Sócrates sobre a natureza das várias virtudes só pudessem ser respondidas postulando-se um padrão absoluto, ao qual o indivíduo pudesse apelar ao tomar decisões particulares. Na verdade, no *Eutifro*, Sócrates pede a Eutifro um padrão, ou paradigma, ao qual possa referir-se para decidir que coisas são piedosas e santas e quais não são. Não obstante, se tais padrões são pedidos nas perguntas “O que é?”, de Sócrates, consideradas como solicitações para orientação moral, a forma da pergunta parece sugerir que a resposta deva ser da natureza de uma essência universal, ou abstrata. Daí a Forma, na opinião de Platão, ser algo que deve fornecer um padrão e ser também uma essência ou universal abstrato – algo que, na verdade, se reflete em diferentes locuções usadas por Platão para referir-se à Forma. Ele, por exemplo, fala às vezes em Beleza e, em outras ocasiões em “A beleza em si”, locuções que em grego podem ser julgadas mais próximas entre si do que parecem em inglês. Não há, na verdade, algo que seja simultaneamente a natureza da beleza e aquilo que possa prover o padrão, em comparação com o qual julguem-se exemplos putativos de beleza. Nota-se, na verdade, uma incoerência lógica entre os dois papéis que a Forma tem que desempenhar e há também alguma razão para pensar que, à época em que escreveu o *Parmênides*, Platão possa ter percebido isso. A doutrina, contudo, é apresentada como opinião dada nos diálogos até a época em que escreveu o *A República* e o *Timeu*.

No que interessa ao argumento contido no *Fédon*, diz Platão que desde que coisas, tais como paus e pedras, podem ser consideradas como iguais em alguns aspectos, mas não em outros, elas são, segundo o padrão da Forma, defeituosamente iguais e assim consideradas (alegação esta muito discutível). Se assim, em todos os casos em que considerarmos alguma coisa como defeituosamente igual, desta maneira estamos pressupondo um conhecimento de igualdade absoluta, que não podemos ter obtido da experiência. Simplesmente nos lembramos dele pelo exemplo. Deveríamos, então, ter possuído esse conhecimento antes de termos nascido, e também existido, como consequência, antes de nascer. Há muito de duvidoso na epistemologia e no uso que é dado a

ela, mas, conforme observam Símbias e Cebes, o argumento prova, na melhor das hipóteses, a preexistência da alma e não exclui a possibilidade de que na morte ela seja dispersa como se fosse fumaça. E a discussão passa assim a outro argumento.

Este diz respeito à analogia entre almas e Formas, por um lado, e corpos e coisas particulares, por outro. As Formas são apresentadas como unidades e como constantes em certos aspectos (a Forma *igual* é sempre igual). Daí, se por analogia a alma é também única e constante, ela não pode ser dividida de tal maneira que possa ser dissipada como fumaça. O argumento, no entanto, depende da força da analogia, e Cebes e Símbias sugerem analogias rivais que apontam em outras direções. Símbias sugere que a alma pode relacionar-se com o corpo da mesma forma que o afinamento das cordas de um instrumento musical com o próprio instrumento. Mas, quando o instrumento é destruído, o mesmo acontece com o afinamento. Cebes, por sua vez, alvitra que a analogia poderia ser com uma pessoa e as roupas que usa. Da mesma forma que uma pessoa, após usar vários trajes, pode cansar-se, a alma, depois de usar vários corpos, pode cansar-se também.

A resposta de Sócrates é complicada e concentra-se principalmente em encontrar defeitos na analogia. Em resposta, ele oferece uma espécie de “autobiografia”, explicando como veio a interessar-se pelas Formas e invocando o método hipotético mencionado no último capítulo. Define a indagação sobre as Formas como “uma segunda maneira de viajar, em comparação com a indagação direta a respeito de coisas, para descobrir por que elas são o que são. A questão do “por quê” que ele quer que seja respondida tem a ver com a finalidade das coisas, e isto não era proporcionado pelo tipo de indagação que ocupava os pré-socráticos. A teoria das Formas fornecia tal resposta, mas como uma espécie de segunda melhor alternativa. Entende-se geralmente que “a segunda maneira de viajar” consiste em pegar os remos, quando o vento cessa e não podemos usar as velas: chega-se ao mesmo destino dessa maneira, mas com maior dispêndio de esforço. Assim, a teoria das Formas fornece uma resposta à finalidade das coisas, mas indiretamente e com aumento de esforço. E fará isso, presumivelmente, porque se todas as coisas compartilham de Formas (da maneira como Platão tende a apresentar a idéia), compartilham até certo ponto de perfeição, conquanto ficando aquém dela. O mundo, como diz Platão no *Timeu*, é uma mistura de razão e necessidade, uma mistura de racionalidade e força bruta, cega. Mas a participação nas Formas assegura que há *alguma coisa* racional e intencional nele.

Dado isto, Sócrates pode passar ao argumento final do *Fédon* e à resposta a Cebes. Eles envolvem certo volume de aparato e uma teoria de causalidade de que trataremos apenas brevemente. Até esse momento, ele explicou um dos sentidos da pergunta “Por quê?” e que é respondido por referência a uma Forma.

Nesse momento, diz que as Formas podem existir em pares de opostos, como também as coisas que partilham delas, e alega que, quando uma dessas coisas sofre aproximação do oposto, ela pode ou ser destruída ou retirar-se. Nenhuma justificação é dada para essas alternativas exclusivas. No caso da neve, quando o calor se aproxima, ela é destruída pelo derretimento. A finalidade de Sócrates é mostrar que, quando a morte se aproxima da alma, ela não é destruída, mas se retira do corpo. Segundo a teoria da causalidade, é possível outra resposta à pergunta “Por quê?” à parte a simples referência à Forma. Isto acontece quando há coisas que são casos essenciais de uma Forma, como a neve é do frio e o fogo é do calor: são casos essenciais da Forma no sentido em que a neve tem que ser fria e o fogo tem que ser quente. O segundo tipo de explicação torna-se possível quando algo desse tipo existe em alguma outra coisa. Assim, por necessidade, o fogo leva calor a tudo em que está. De acordo com esse modelo, a alma, que é a fonte da vida, assim é porque leva vida a tudo aquilo onde está, por ser em si essencialmente viva. A alma morta não faz sentido. Ao aproximar-se a morte, ela tem que ou ser destruída ou retirar-se. Qual das duas coisas?

Nesse ponto, Platão falha lamentavelmente, isso porque permite que Cebes diga que se aquilo que é imortal, sendo eterno, não pode evitar a destruição, o que na Terra poderá? Sócrates concorda, apelando simplesmente para outras analogias a fim de reforçar o argumento. Mas o sentido em que se mostrou que a alma é imortal é que não faz sentido falar em morte nessa conexão, e que isto não explica que ela seja eterna. De modo que o argumento, talvez não surpreendentemente, fracassa. Em outros contextos (*A República* e *Fedro*), Platão fornece outros argumentos sobre a indestrutibilidade da alma, mas em nada mais convincentes. Ainda assim, a alma era alguma coisa em que ele evidentemente não podia deixar de acreditar.

O “A REPÚBLICA”

Estudamos com alguns detalhes esses dois diálogos porque neles é exposta a opinião platônica madura. De agora em diante, seremos menos detalhados. De qualquer modo, o *A República* é um diálogo em que, de algumas maneiras, o tema geral assume mais importância que os detalhes. Os seus livros intermediários (V-VII), porém, contêm os fundamentos epistemológicos e metafísicos de uma teoria de educação que se supõe revestir-se de importância moral e política. Eles surgem, no fim do livro V, com uma distinção entre conhecimento e crença que tem sido muito discutida. São seguidos por três símiles – as do Sol, da Linha e da Caverna – que têm o objetivo de esclarecer um tema de educação para os Guardiões de um Estado ideal, que é por seu turno descrito com alguns detalhes. É digno de nota que a distinção entre conhecimento e crença parece reservar o primeiro para as Formas, de modo que só temos crença em coisas sensíveis. Significa isto, por outro lado, que não há possibilidade de transformar crença em conhecimento, como sugeriu o *Mênon*. Temos

simplesmente que substituir crença por conhecimento e o esquema de educação reflete esse fato.

Conforme veremos que mostra a símile da Caverna, a educação é interpretada como um processo de obtenção progressiva de novas intuições, o reconhecimento de uma realidade da qual o homem comum não tem conhecimento. A mudança em relação ao *Mênon* ocorre, acreditamos, porque a metafísica do *Fédon* contaminou a epistemologia. Platão acredita que o conhecimento é reservado às Formas, porque a Forma *F* não pode ser outra que *F*. Pensa, em consequência, que não podemos nos enganar a respeito da Forma, e o conhecimento tem a impossibilidade de erro como sua precondição. O erro é possível no caso das coisas sensíveis, de modo que não podemos ter conhecimento das mesmas. Mas a concepção de conhecimento como implicando a impossibilidade de erro, e a crença da incapacidade da Forma de ser outra coisa do que é, tornando o erro em seu caso impossível, são equivocadas. Estes erros, no entanto, são essenciais à conclusão a que chega Platão.

O restante do *A República* envolve o núcleo de sua filosofia política, embora parte do mesmo terreno seja explorado de uma maneira mais austera, mais monótona e mais pessimista no *As Leis*. O *A República* é aparentemente sobre justiça e o Livro I constitui em si um diálogo tipicamente socrático. Trata principalmente de um debate entre Sócrates e um sofista, Trasímaco, que nega as convenções tradicionais de justiça, tais como a obediência às leis, sobre o fundamento de que elas são elaboradas apenas no interesse do mais forte. Muito melhor é agir no próprio interesse. O tema principal do diálogo inicia-se no Livro II, quando Glauco e Adimantante, os principais protagonistas, exigem que Sócrates demonstre que a justiça é uma boa coisa tanto em si mesma quanto por suas consequências, e mostram a justiça como escolhida apenas como segunda melhor alternativa e de tal modo que a reputação da justiça vale mais do que sua realidade. Por “em si mesma”, dizem eles, entendem “em e por si mesma residindo na alma”. A resposta de Sócrates a esta parte do pedido é dada no livro IV, onde demonstra que justiça (que descobrimos significar alguma coisa como retidão ou virtude completa) na alma equivale à harmonia nela e que é obviamente melhor do que desarmonia. Só no Livro IX é que Sócrates passa a falar sobre os efeitos da justiça, nesse momento interpretada como o prazer ou a dor que produz.

O procedimento de Sócrates consiste em traçar uma analogia com uma situação em que a mesma coisa é escrita com letras pequenas e grandes, de modo que é mais fácil ler o que está escrito com estas últimas. A analogia é curiosa, uma vez que Sócrates argumenta que, se queremos ter uma visão de justiça no indivíduo, é melhor examiná-la no Estado – este último sendo, por assim dizer, um indivíduo ampliado. Nessa base, passa a construir o Estado ideal. Descreve inicialmente um Estado mínimo mas austero, no qual todos desempenham apenas uma única

função e onde não há luxos. Amplia-o em seguida para torná-lo mais realista. Um espaço considerável é reservado à discussão do lugar, se algum, das artes em tal Estado. Nos livros anteriores, Platão cuidava de impor severas restrições ao lugar de tais artes, alegando que elas acabavam por ser freqüentemente corruptoras, de uma ou de outra maneira. No Livro X, volta à questão, adotando um ponto de vista mais metafísico e tentando excluir inteiramente as artes, dizendo que elas são mera cópia de uma cópia da autêntica realidade constituída pelas Formas. Na discussão anterior, ele descrevia a formação e educação de uma classe de Guardiões, que deviam governar o Estado. Postula que deve haver três classes no Estado – os Guardiões propriamente ditos, os que devem prestar assistência aos Guardiões, os chamados Auxiliares, responsáveis pela defesa, e os Artesãos, que, sem exceção, devem cuidar de suas funções próprias. Embora admita a possibilidade de poder haver movimento entre as classes, Platão obviamente pensa que isto é indesejável, e menciona mesmo a existência de uma “nobre mentira”, que diz que os membros das três classes procedem de raças distintas, a saber, de ouro, prata, e ferro ou latão.

A respeito disto, o Livro V entra em detalhes consideráveis sobre as instituições sociais, que ele pensa que devem existir a fim de impedir o aparecimento de facções e a desorganização do Estado. Deve haver comunidade da propriedade, das mulheres e crianças, e da vida corporativa em geral, isto com o objetivo de impedir disputas sobre toda e qualquer coisa. O Estado deve ser uma unidade orgânica que, diz ele, será semelhante a um corpo que, quando um membro sofre, todo o corpo sofre também. Antes de chegar a esse ponto, porém, ele completa o paralelo entre o Estado e a alma, argumentando a partir dos fatos do conflito mental para a tese de que deve haver três partes na alma, paralelas às três classes do Estado. Todas as classes existentes no Estado têm sua própria virtude – os Guardiões a sabedoria, os Auxiliares a coragem, e os Artesãos a prudência. A justiça é a virtude de todo o Estado trabalhando em conjunto (conclusão esta a que Platão chega por eliminação, dada uma lista inicial de quatro virtudes cardeais). Analogamente, alega que há uma virtude vinculada a cada parte da alma – a sabedoria à razão, à coragem à parte espiritual e a prudência à parte sensual em relação às outras. A justiça na alma surge quando todas as três partes trabalham juntas sob a orientação da razão. Esta unidirecionalidade é mostrada como a saúde da alma; o conflito corresponde à doença. A desejabilidade óbvia da saúde sobre a doença é julgada suficiente para mostrar que a justiça na alma é o melhor estado de coisas.

Há problemas sobre a maneira como essa justiça interna da alma é julgada como relacionada à justiça no sentido mais comum, que diz respeito às atividades de um indivíduo em relação aos demais. Platão tem muito pouco, se é que alguma coisa, a dizer a este respeito. A implicação geral é que justiça na alma depende de justiça no Estado e que esta última depende de vários aspectos da organização social, que ele especifica. Ao fim da discussão de tudo isto, um certo pessimismo

é manifestado a respeito da possibilidade de justiça e é neste ponto que Platão diz que ela provavelmente se realizará apenas se filósofos se tornarem reis. Esta conclusão leva-o a uma discussão da base epistemológica e metafísica da educação dos Guardiões, sendo os filósofos distinguidos dos homens comuns (que Platão chama de “amantes das vistas e dos sons”) pela familiaridade (conhecimento direto) com as Formas e, destarte, por possuírem conhecimento, em contraste com a mera crença. É importante reconhecer que os Guardiões, quando educados, devem governar o Estado, em todos os casos, mediante essa introvisão. Não haverá leis, como tais. Em diálogos posteriores, como no *O Estadista* e no *As Leis*, volta o reconhecimento do lugar da lei, mas apenas como segunda melhor alternativa.

A símile da Caverna descreve, em termos alegóricos, o esclarecimento progressivo de pessoas que estão inicialmente confinadas apenas à sua experiência de sombras (embora não reconheçam essa descrição da situação). Têm que ser libertadas das correntes que as agrilhoam e reconhecer os objetos que, através da luz de uma fogueira atrás delas, lançam as sombras sobre a parede dos fundos da caverna. Devem ser, em seguida, tiradas da caverna para a luz do dia, para o reconhecimento dos objetos no mundo iluminado e, finalmente, para a capacidade de olhar para o próprio Sol. Era nisto que consistia a educação para Platão – um processo de iluminação. Subseqüentemente, descreve-lhe a natureza – anos de música e ginástica, anos de matemáticas dos vários tipos e, finalmente, na maturidade, anos de dialética (presumivelmente, filosofia, embora ele pouco diga em que ela consiste – talvez a classificação e divisão lógica das coisas segundo o padrão estabelecido nos diálogos posteriores). Só então, após chegar ao que Platão chama de a Forma do Bem, podem elas descer para a Caverna, voltar ao Estado para governá-lo.

Depois de tudo isto, Platão fornece uma descrição da patologia das instituições políticas – uma patologia que ele parece acreditar que forçosamente se tornará realidade. Haveria uma deterioração a partir do Estado ideal, passando pelas etapas de aristocracia, timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Por analogia com essas formas cada vez piores de organização política, ele descreve também formas progressivamente mais vis de organização da alma, terminando com o homem tirânico, que não é necessariamente um tirano, mas um indivíduo inteiramente governado pelas paixões. Isto o leva à discussão do volume de prazer a ser tirado de possíveis vidas. Há três argumentos em apoio da tese de que a vida justa é também a mais agradável: o primeiro do diagnóstico do homem tirânico; o segundo das supostas crenças sobre a superioridade dos prazeres intelectuais e racionais sobre os demais; e o terceiro da tese sobre a natureza do próprio prazer. Esta última sustenta que todos os prazeres corporais resultam do atendimento de uma carência prévia e que por isto contêm um elemento de dor. Afirma que os prazeres racionais são puros e, portanto, os únicos prazeres reais (embora Platão estrague seu argumento ao admitir que

prazeres sensuais, tais como o do aroma, são também puros). Há outra discussão detalhada do prazer e de seu lugar na boa vida em um diálogo posterior, o *Filebo*.

O *A República* termina, após mais uma discussão das artes e outro argumento sobre a indestrutibilidade da alma, com outro mito, no qual o renascimento ocorre após a purificação de antigos pecados. Mas todas as almas têm que escolher uma nova vida, e muitas escolhem mal. Só a filosofia pode gerar a sabedoria necessária para se fazer a escolha certa. Após a escolha, as almas cruzam o rio Letes, esquecem o que aconteceu e, assim, começa uma nova vida. Devemos tomar cautela. O *A República* constitui, de várias maneiras, um trabalho curioso, mas nenhuma dúvida há que representa o pensamento maduro de Platão, bem como sua habilidade mais refinada na elaboração de diálogos. Se o *Timeu* for posto na mesma classe, obtemos um trabalho muito diferente – uma obra que é, em certo sentido, um único longo mito, uma história da criação e uma descrição do mundo físico. Mas é coerente com, pelo menos, parte do *A República*. O mundo sensível é criado por um Demiurgo, ou Artesão, como cópia do mundo das Formas, de modo que, neste mundo, há uma Forma para tudo. Mas este mundo é imperfeito, sujeito a um fluxo heraclitiano constante e eleva-se sobre o caos apenas porque possui um mundo-alma que lhe dá a racionalidade que possui. Neste caso, racionalidade tende a significar regularidade e ordem e os corpos celestiais que se movem em órbitas fixas proporcionam a melhor indicação nesse sentido. A descrição que Platão nos dá de tudo isso, da cosmologia, do lugar da matemática nela, de tempo e eternidade, e assim por diante, até mesmo do lugar do homem e de outros seres vivos, é fascinante em seus detalhes, mas complexa demais para registrar aqui.

OS ÚLTIMOS DIÁLOGOS

Desse ponto em diante, Platão ingressa em uma fase crítica, que descreveremos apenas resumidamente. Muitos de seus detalhes são técnicos e a maior parte de sua interpretação está sujeita a controvérsias. A primeira parte do *Parmênides* contém um debate entre Sócrates, ao tempo de jovem, e Parmênides e Zenão. O jovem Sócrates é sem dúvida nenhuma o jovem Platão e a discussão reflete a maneira como Platão reexamina seu antigo ser. Como seria de esperar dos protagonistas, ressoam no diálogo numerosos ecos dos eleatas. A segunda parte, notável a esse respeito, tem se revelado particularmente imune à interpretação. A primeira parte, contudo, constitui evidentemente uma crítica à teoria das Formas contida nos diálogos intermediários.

O jovem Sócrates expõe a teoria das Formas em resposta a um enigma proposto por Zenão: como as coisas podem ser simultaneamente iguais e desiguais, se são muitas. Retruca Sócrates que não há problema algum nisso, uma vez que elas podem compartilhar das Formas relevantes. O mesmo se aplica ao fato de serem simultaneamente únicas e muitas – como, por exemplo, o homem pode ser um só e ter muitas partes. Sócrates, porém, diz que ficaria extremamente surpreso se as

Formas pudessem ser simultaneamente uma e muitas ou na verdade misturadas e separadas entre si. No *Sofista*, Platão expõe a doutrina da fusão das Formas, e constitui uma inferência razoável que a alegação do jovem Sócrates, de que ficaria surpreso com essas coisas, destina-se a indicar que o Platão maduro pensa de outra maneira. Idéias semelhantes se aplicam à resposta de Sócrates a Parmênides a respeito do que possui Formas. Ele não tem dúvidas sobre as Formas de um, muitos, igual, beleza, bem, e assim por diante; duvida, porém, das Formas de homem, fogo e água (idéias que, cabe notar, são não-relativas em contraste com a relatividade das primeiras). E pensa que seria absurdo supor que há Formas de lama, cabelos, sujeira ou qualquer coisa sem valor ou vil. Parmênides responde que essas restrições são simplesmente uma função da juventude de Sócrates. Mais uma vez, uma boa inferência é que o Platão maduro pensa que não há restrições no mundo das Formas.

Parmênides apresenta em seguida um dilema a Sócrates: se as coisas compartilham de Formas, estas últimas se dividirão entre as coisas ou se reduplicarão; se não compartilham, haverá simplesmente dois mundos sem ligação entre si. De qualquer maneira, a teoria das Formas não cumpre sua finalidade. No curso da discussão, Parmênides produz também um subargumento, que se tornou conhecido graças a Aristóteles como o “argumento do terceiro homem”. Se Sócrates, Platão etc. participam da Forma homem, então, desde que este último é um homem, ele também participará de uma Forma, de modo que deve haver outra Forma homem (um terceiro homem, diferente de Sócrates etc., e a Forma de primeira ordem). O mesmo, mais uma vez, aplica-se a isso, de modo que há uma regressão infinita. Em tempos recentes, tem sido intensa a discussão sobre a importância desse argumento, mas é claro que ele funciona apenas se a Forma *F* é em si mesma *F* e se tudo o que é *F* assim é em virtude de uma Forma diferente de si mesma (as denominadas suposições de autopredicação e não-identidade). Essas duas suposições acompanham os dois papéis que Platão deu, até esse ponto, às Formas – a de ser o caso padrão e a de ser a natureza em virtude da qual as coisas são o que são. É possível que, nesse momento, Platão tenha percebido uma incompatibilidade entre esses dois papéis dados às Formas, mas, se assim, não há indicação clara de que ele tenha solucionado satisfatoriamente o problema. A segunda parte do diálogo, que diz respeito a relações complexas entre Um, Muitos e um conjunto inteiro de novas idéias, consegue apenas tornar mais obscuro o assunto.

Se o *Parmênides* pode ser considerado como crítica das idéias mais antigas de Platão sobre as Formas, de maneira análoga pode-se aceitar o *Teeteto* no tocante a suas idéias sobre conhecimento. Em forma, o diálogo assemelha-se a outros diálogos socráticos anteriores, mas isto é de muitas maneiras enganoso. Notamos também ecos do *Mênon*. As “hipóteses” sobre a natureza do conhecimento estudadas são que conhecimento é: 1) percepção (interpretada como simples recebimento de impressões dos sentidos); 2) crença verdadeira; e 3) crença

verdadeira juntamente com um *logos*, do qual três interpretações são oferecidas. A maior parte da seção a respeito da crença é ocupada por uma discussão sobre a impossibilidade de falsa crença, se aceito, como no *Mênnon*, que o indivíduo ou conhece uma coisa ou não. Uma parte substancial da seção a respeito da percepção é reservada a uma discussão do relativismo protagoreano e ao fluxo heraclitiano (uma doutrina que Sócrates, indubitavelmente sem muito respeito pela história, associa a Protágoras). Ambas as doutrinas são refutadas. O diálogo termina negativamente, contudo, sem que se chegue a qualquer definição satisfatória do conhecimento. É possível que Platão estivesse tentando o caminho, em busca de uma concepção mais sofisticada do conhecimento do que pressupusera em diálogos anteriores, mas se chegou a qualquer conclusão sobre isso, não nos diz de maneira direta qual foi ela.

O Sofista, o terceiro diálogo “crítico”, contém aparentemente uma tentativa de definir a sofística através da técnica da divisão e classificação lógicas, o que é demonstrado no que não pode ser uma maneira inteiramente séria. Mais uma vez, porém, sua preocupação maior é com a falsa crença, considerada não em relação com uma certa concepção do conhecimento, como no *Timeu*, mas em relação à inteligibilidade de se acreditar “no que não é”. Conforme mencionado antes, é introduzida a possibilidade de as Formas se combinarem entre si, mas o que realmente é essa mistura tem sido objeto de grandes discussões. Somos informados também da existência das “cinco maiores espécies” – ser, identidade, diferença, repouso e movimento – que são as “maiores”, ao que parece, porque tudo, incluindo essas próprias Formas, as pressupõe. No fim, Platão explica a falsa crença *via* uma declaração falsa, dizendo “do que é” o que não é verdade no tocante a si mesma. A maior importância do diálogo, no entanto, reside na nova concepção do mundo das Formas, que está implícita no mesmo. Tanto *O Estadista* como *Filebo* adicionam a isto a idéia de que o importante é a ordem e as relações proporcionais entre as Formas. É uma opinião possível que é a conformidade do mundo às relações estruturais entre as Formas que, nesse momento, passa a ser considerada como a mais importante, ao passo que, no *Fédon*, Platão apresentou a mera participação nas Formas como indicação de que o mundo em que vivemos tem alguma finalidade e bem (opinião esta detalhada no *Timeu*). Os movimentos dos corpos celestiais em órbitas fixas no tempo (“a imagem móvel da eternidade”, como diz o *Timeu*) sempre foram considerados por Platão como evidência do divino. O mundo nesse momento é visto como uma cópia de relações eternas estruturadas entre as Formas. A lei, poderíamos dizer, é a ordem divina das coisas.

Notamos ecos dessa tese também no livro final de *As Leis*, onde é mencionada a instituição, no Estado ideal, de um “conselho noturno” (assim chamado porque só se reúne à noite) a fim de preservar, entre outras coisas, a crença em duas verdades – a imortalidade da alma e a presença da mente entre os corpos celestiais. Platão estava sempre em busca do eterno, contrastando-o com o

Uma História da Filosofia Ocidental

mundo mutável e relativista dos sentidos. O exato lugar onde o encontrou variou, mas sempre era uma função de um mundo eterno, perfeito e paradigmático de Formas, como quer que isso fosse interpretado. Essa concepção determinou-lhe toda a concepção de filosofia, ética, política e estética, bem como a metafísica geral.

5 ARISTÓTELES

Não podemos tratar Aristóteles da mesma maneira que tentamos apresentar Platão. Embora abundantes os argumentos em Aristóteles, eles não são em geral expostos em forma discursiva. Ele, de fato, escreveu diálogos, mas poucos deles sobrevivem. O vasto corpo do trabalho filosófico de Aristóteles que chegou até nós assume a forma de tratados, vasados em um estilo cujos méritos têm sido objeto de aceso debate. Podem ou não ter sido notas de aula, mas, de qualquer modo, sofreram numerosas modificações no mundo antigo, de modo que o que temos agora constitui-se na maior parte de compilações de diferentes obras, talvez escritas em épocas diferentes. Estudiosos tentaram esclarecer algumas das questões cronológicas ligadas à elaboração dessas obras, mas as conclusões a que chegaram dão origem inevitavelmente a discussões. As obras que possuímos são produtos da escola – o Liceu – que Aristóteles fundou em Atenas como estabelecimento rival da Academia. Continuou ele a existir lado a lado com a Academia durante muito tempo, mas pouco se sabe do que aconteceu durante a maior parte de sua história.

Para começar, Aristóteles não era ateniense. Filho de um médico, nasceu no ano 384 a.C. em Estagira, no norte da Grécia, onde seu pai exercia o cargo de médico da corte do rei da Macedônia. Ao completar 18 anos, mudou-se para Atenas e foi membro da Academia durante 20 anos – um tempo muito longo. Ao falecer Platão, deixou Atenas e passou algum tempo na Ásia Menor, onde casou. Transferiu-se em seguida para Lesbos, onde indicações de suas obras biológicas sugerem que estudou fenômenos zoológicos. Em 343-2, foi convidado por Filipe, rei da Macedônia, para encarregar-se da educação do futuro Alexandre, o Grande. Em que consistiu esse trabalho tem sido matéria de especulação. Ao falecer Filipe e Alexandre subir ao trono, Aristóteles voltou a Atenas e abriu sua escola, o Liceu, em um bosque desse nome numa propriedade que provavelmente alugou. (Ele foi supostamente um homem rico, que gostava de conforto e certo grau de opulência, mas, como estrangeiro, não podia ter propriedades em Atenas.) Ao falecer, a direção da escola passou a seu amigo e discípulo Teofrasto, que foi, entre outras coisas, o primeiro historiador da filosofia. É provável que, com mudanças na lei ateniense, ele tenha vindo a ser o proprietário da escola. Os detalhes do testamento de Aristóteles foram preservados para nós no *Vida de filósofos*, de Diógenes Laércio. Mas não faleceu em Atenas porque, como reação aos sentimentos antimacedônicos despertados com a morte de Alexandre, deixou a cidade, com receio, segundo se alega que disse, que os atenienses pecassem pela segunda vez contra a filosofia. Dirigiu-se para Cálcis, na Eubéia, onde faleceu no ano 322 a.C., de um mal do estômago.

LÓGICA

Aristóteles é talvez mais conhecido como fundador da lógica formal – no seu caso, da teoria do silogismo – embora o que passa por esse nome na chamada lógica tradicional seja uma ampliação e, amiúde, uma deturpação da teoria aristotélica por lógicos posteriores, particularmente por estudiosos medievais. Aristóteles investigou que combinações de premissas que predicam alguma coisa – sobre tudo, algo ou nada absolutamente – de alguma outra coisa, conduzem validamente em direção a conclusões, e inferiu que os argumentos em causa incluíam-se em três figuras. Na primeira figura, as premissas terão a forma seguinte: “___ B é C” e “___ A é B”, com a conclusão “___ A é C” (onde as lacunas podem ser preenchidas por “todos”, “nenhum”, “alguns” ou “alguns — não”). É evidente que um termo – o denominado “termo médio” – deve ser comum a ambas as premissas. Na segunda figura, o termo médio é o predicado em cada premissa; e, na terceira, é o sujeito de cada uma delas. Nem todas as combinações possíveis de tais premissas em cada figura produzem silogismos lógicos e a teoria procura demonstrar quais são os válidos e fornecer provas de sua validade. Os *Primeiros Analíticos* contêm uma exposição formal da teoria do silogismo categórico (caso em que as premissas e a conclusão fazem afirmações categóricas), bem como um certo tratamento dos silogismos modais (casos em que as premissas e conclusões afirmam que alguma coisa é possivelmente ou necessariamente assim: “se *p*, então *q*; mas *q* é impossível; por conseguinte, não *p*”), e alguns outros argumentos que não se conformam estritamente ao padrão da teoria do silogismo.

A despeito do que dissemos acima sobre silogismos hipotéticos, a lógica de Aristóteles é uma lógica de *termos*: os argumentos são válidos ou não de acordo com as relações entre os termos envolvidos. A lógica posterior, da forma introduzida pelos estóicos em particular, era proposicional, interessada em relações entre proposições, sem referência aos termos que elas contêm. É uma questão de certo interesse, embora difícil de responder, por que Aristóteles abordou o assunto através de termos e como a lógica proposicional veio a ser desenvolvida mais tarde. Nem todos os argumentos, afinal de contas, seguem o padrão do silogismo como o expôs Aristóteles e é claro que ele não pensou que assim fosse. Inicia ele os *Primeiros Analíticos* dizendo que o objeto de sua indagação é a demonstração, mas nem todos os silogismos se prestam à demonstração, como Aristóteles a concebia. A demonstração implica passar de premissas que se mantêm válidas universal e necessariamente para uma conclusão que faz o mesmo. Se for acrescentado que as premissas e a conclusão têm que ser também positivas, e não negativas, então a demonstração é possível apenas *via* um silogismo da primeira figura, como na verdade Aristóteles deixa provado. Isso é importante para as ciências, como Aristóteles as concebe, e como é exposto nos *Segundos Analíticos*. Essas obras, juntamente com outros livros “lógicos”, foram mais tarde denominados de *Organon* (ferramenta, instrumento).

CIÊNCIA

Para Aristóteles, a ciência propriamente dita é uma investigação das formas assumidas pela natureza. Os objetos naturais têm certas formas e as mudanças que podem sofrer são limitadas por elas: nada pode provir de nada. A palavra aqui traduzida como “forma” é a mesma que Platão usou para suas Formas e também a mesma que é amiúde traduzida no contexto aristotélico como “espécie”. Aristóteles nada queria com as Formas platônicas. Em vários trechos, argumenta contra elas sobre o fundamento de falta de economia que pressupõem e também que não atingiam o que Platão pretendia. Na verdade, em certa altura, refere-se a elas como “meras tagarelices”. A teoria de Platão não parece ter convencido seus discípulos e colegas da Academia, e algumas das críticas mais candentes de Aristóteles a essa teoria foram formuladas ao tempo em que ainda era membro da escola platônica. Ainda assim, há um sentido em que a visão aristotélica das coisas continua imbuída de platonismo. Suas teorias de espécies e gêneros são produtos de maneiras humanas de classificar coisas e, nessa medida, são, por assim dizer, de autoria humana. Mas esta não é absolutamente a visão de Aristóteles. Para ele, como para Platão, a natureza tem forma, contém espécies. E as espécies são, na verdade, os aspectos persistentes da natureza, sendo as coisas particulares transitórias em um ou outro sentido.

A preservação da forma constitui a regra, mas desvios dela não são impossíveis. Isso significa que a idéia de forma é ainda, como acontece com Platão, uma espécie de ideal, mas um ideal do qual a natureza em si se aproxima. A forma não é algo inteiramente separado da natureza e é contra a sugestão de Platão, de que assim acontece, que se insurge Aristóteles. É a matéria, a substância da qual as coisas são feitas, que é responsável por esses desvios da norma que ocorrem, embora a matéria delimite também os tipos de formas que são possíveis. Nada pode ser composto de nada, da mesma forma que nada pode proceder de nada. Dado tudo isto, a tarefa do cientista consiste em descobrir a forma nas variações pelas quais a matéria é responsável. E descobrir essa forma implica descobrir o que é necessariamente assim para coisas desse tipo. É neste ponto que a demonstração se torna pertinente. Isto porque, se alguma coisa que se mantém no caso do gênero repete-se em um de sua espécie, então se certas propriedades pertencem por necessidade ao gênero, elas devem igualmente pertencer por necessidade à espécie. O objetivo do cientista, por conseguinte, consiste em demonstrar que coisas se encartam em tais relacionamentos e, destarte, por que são o que são. É isso o que significa compreender a natureza.

Mas é impossível pensar em ciência como começando dessa maneira. Daí termos que ser capazes de chegar a princípios que sirvam como premissas de demonstração em alguma outra maneira que não a própria demonstração. Constitui uma característica do tolo, diz Aristóteles, pensar que tudo pode ser provado. O último capítulo dos *Segundos Analíticos* coloca a questão do ponto de vista do indivíduo que vem a ter o conhecimento em questão. É um trecho em

que Aristóteles parece estar pensando na doutrina da recordação de Platão, e julga-a tão absurda como muitas outras coisas em seu antigo mestre, mesmo que reconheça a existência do mesmo problema. A fim de solucioná-lo, apresenta uma explicação nos termos do que, neste século [XX], tem sido chamado de “epistemologia genética” – uma teoria sobre como é possível a aquisição de conhecimento. Ela é rigorosamente empírica em seus termos de referência. A repetição de sensações produz, se persiste, percepção; a repetição destas [percepções] produz experiência e a repetição desta o conhecimento. A explicação não é satisfatória, uma vez que não fica claro que a mera repetição seja suficiente para as finalidades em questão. Mas é contra o pano de fundo dessa teoria que Aristóteles alega que as pessoas possuem o poder de ver o geral no particular através de uma forma de intuição. Utilizar casos particulares para indicar uma moral geral, que pode ser assim vista, é usar indução. Por isso mesmo é que muitas obras de Aristóteles, em diferentes áreas do conhecimento, partem de um apelo a casos particulares, ou mesmo crenças em tais casos. O objetivo é levar o leitor a perceber verdades gerais, das quais depende a ciência e a partir das quais a demonstração pode ser feita.

Ocasionalmente, Aristóteles denomina esse procedimento de “dialético”. O *Tópicos*, que constitui seu manual formal sobre dialética, define-a como implicando argumentos que não partem, como acontece com a ciência, de premissas que são universal e necessariamente verdadeiras, mas de premissas que são apenas verdadeiras na maior parte dos casos, ou que são consideradas verdadeiras pela maioria das pessoas ou pelo nosso interlocutor. Em outras palavras, tudo serve como premissa, desde que seja aceito pelas partes de uma discussão, de modo que o argumento possa desenvolver-se a partir dela. O procedimento é, na verdade, muito parecido com o que Sócrates adota como método de hipótese no *Fédon*. Embora a ciência propriamente dita se preocupe idealmente com a demonstração, ela, na prática, não pode ser separada da dialética. Este é o motivo por que tantas obras de Aristóteles começam com um levantamento de opiniões sustentadas por outras pessoas. A história da filosofia, no tocante a qualquer conjunto particular de questões, é estudada não por si mesma mas porque forma a base da qual pode começar a dialética. Não é uma má concepção de história de filosofia, pragmática como seja.

Alega-se geralmente que o modelo de ciência de Aristóteles foi a biologia e, às vezes, diz-se que sobre muitos assuntos ele generalizou a partir do que é válido em biologia. Isto é um exagero, embora seja verdade que as obras biológicas constituem parte muito considerável do *corpus* aristotélico. Era formidável seu conhecimento de fenômenos biológicos, mesmo que ele freqüentemente se enganasse em questões de detalhe e até em questões de observação. Mas sua concepção do que acontece no campo da biologia é a mesma que tem da natureza em geral. O estudo da natureza é o da mudança em corpos naturais e dos conceitos que entram em nossa compreensão dessa mudança – conceitos como os

de lugar, tempo, vazio e infinito. A obra intitulada *Física* é uma compilação de discussões sobre tais coisas e se encerra com um argumento majestoso, embora sem fundamento, sobre a existência de um primeiro motor – algo responsável pelo movimento de outras coisas sem se mover em si. Aristóteles acha que tal fonte primária é necessária para que mudança ou movimento existam absolutamente. O argumento em relação a essa fonte tem muito em comum com o que mais tarde foi chamado de argumento cosmológico da existência de Deus – precisamos postular a existência de Deus se queremos tirar algum sentido dos aspectos que observamos no mundo. O primeiro motor é, na verdade, o Deus de Aristóteles e merece este nome em outras partes de sua obra.

Diz Aristóteles que a mudança é a concretização do potencial *qua* potencial. Criticou-se amiúde essa fórmula, dizendo-se que ela é vazia, mas, na verdade, há mais nela do que parece à primeira vista. Considerava ele sua distinção entre potencialidade e concretização como de importância crucial para a compreensão da possibilidade de mudança. Platão expusera no *O Sofista* a idéia do *poder* de afetar ou ser afetado. Aristóteles utiliza a mesma palavra (*dunamis*), mas tende a entender por ela não poder, mas possibilidade ou potencialidade. Corpos naturais têm suas respectivas potencialidades naturais – o fogo sobe, a terra desce (uma vez que Aristóteles não tinha concepção de gravidade). Se há uma razão por que essas possibilidades devam ser concretizadas em geral, então os corpos naturais se moverão nas direções apropriadas, a menos que sejam impedidos por alguma outra coisa de assim procederem.

Isto significa que, dada uma causalidade adequada, as coisas se moverão, ou mudarão, de conformidade com sua potencialidade, que é inerente à matéria da qual são compostas. Não podem mover-se, ou mudar, por si mesmas em qualquer que seja a direção. A forma de mudança por que passam é a concretização do que têm potencialidade de realizar. A natureza, poderíamos dizer, é organizada segundo certas linhas causais, determinadas pelas potencialidades que acompanham os vários tipos de matéria. Mas, é preciso enfatizar, mais uma vez, que a concretização de qualquer potencialidade depende de haver uma causa dessa concretização e essa causa tem que ser real. Desta maneira, como diz freqüentemente Aristóteles, embora a potencialidade possa ser anterior à concretização no indivíduo, a concretização tem que ser anterior à potencialidade da natureza em geral. O mesmo se aplica à relação entre forma e matéria. É controvertível se Aristóteles acreditava em matéria sem forma, a denominada matéria primária, mas toda coisa particular é uma combinação de forma com matéria, e se realiza *via* a imposição da forma à matéria, que talvez já tenha alguma forma, mas não aquela forma particular. Daí, mais uma vez, a forma é anterior à matéria na natureza em geral, no sentido em que forma precisa ser pressuposta a fim de explicar como as coisas são. O Deus de Aristóteles, o primeiro motor, a explicação final das coisas, acaba por ser, no que talvez não

surpreenda, pura forma, sem matéria e sem potencialidade. A atividade de Deus é puro pensamento.

No parágrafo precedente, fizemos referência à causalidade. O que é em geral conhecido como a doutrina das quatro causas de Aristóteles despertou numerosas críticas, em especial no tocante ao que é geralmente chamado de “causalidade final” – a teleologia. Mas as quatro causas são, na realidade, quatro tipos de razões por que, quatro tipos de resposta à pergunta “Por que razão?”. Realmente, a exposição de Aristóteles sobre o assunto no *Física* II.3 é de caráter claramente dialético. Ele simplesmente cita os diferentes tipos de coisas que se acredita que forneçam explicações e conclui: “Isto, então, esgota talvez o número de coisas que são chamadas de ‘causas’”. Como acontece com muitas distinções aristotélicas, contudo, embora esta seja inicialmente estabelecida de maneira provisória, ela acaba finalmente transformada em doutrina firme.

As quatro “causas” são: 1) “aquilo do qual uma coisa vem a ser e que persiste” (a denominada causa material – a matéria da qual alguma coisa é composta); 2) “a forma, ou padrão, a definição da essência” (a denominada causa formal); 3) “a fonte primária da mudança ou entrada em repouso” (a denominada causa eficiente); e 4) “o fim, ou aquilo por motivo do qual” (a denominada causa final). Deve ser claro, pensando-se bem, que as referências à matéria da qual uma coisa é composta, sua forma, o que a faz ser o que é e aquilo por motivo do qual o que porventura lhe aconteça assim o faz, podem todas, em ocasiões apropriadas, fornecer uma resposta à pergunta “Por quê?”. Não há nada mais do que isso na doutrina das quatro causas, exceto que Aristóteles separa a causa material das três outras porque ele, em geral, opõe a forma à matéria. Há, contudo, certa ambigüidade no tocante à “causa final”. Os exemplos que dá ao introduzir a idéia sugerem que por “fim” ele entende finalidade, isto é, a finalidade que alguém pode ter em mente ao fazer alguma coisa. Quando ele considera o lugar da teleologia na natureza, contudo, e diz que a natureza nada faz em vão e sem razão, não é sua intenção atribuir tais finalidades a todos os objetos naturais. Nestes casos, o fim é aquilo para o que eles tendem, sua função. Os corpos celestiais, por outro lado, são movidos pelo primeiro motor porque ele os inspira com amor e desejo, e eles o têm como seu objetivo ou finalidade (uma vez que alguma coisa que não tem matéria não poderia ser sua causa de qualquer outra maneira). Mas esta é a grande exceção à regra sobre a teleologia na natureza, à parte intenções e finalidades humanas. Em outros contextos, a referência à teleologia é a função que as coisas podem ter ou aos estados finais para os quais tendem, e isto é particularmente pertinente em biologia.

METAFÍSICA E ONTOLOGIA

Mas basta das ciências especiais, das ciências de tipos particulares de fenômenos – embora o que dissemos forneça apenas uma pequena prova do que há nessas obras. No começo de sua *Metafísica* (título dado a uma coletânea de obras

aristotélicas que havia na antiga biblioteca de Alexandria, e que significa “os trabalhos que vêm depois da física”), Aristóteles indaga, como um dos problemas a serem abordados, se poderá haver uma ciência geral do ser-*qua*-ser, bem como ciências particulares relativas a isto ou aquilo. Poderá haver simplesmente uma ciência do que é, uma ontologia geral? Uma opinião que ganhou certo curso em tempos recentes é que, inicialmente, Aristóteles pensou que a resposta a essa questão era “Não”, mas que, finalmente, veio a julgar que era possível responder à pergunta com um “Sim” qualificado. Foi um “Sim” que tornou a ciência do ser-*qua*-ser idêntica à teologia, a despeito do fato de que esta parece, à primeira vista, tratar de um único tipo, mesmo que seja um tipo supremamente importante de ser. (Há uma referência a este ponto ao fim da primeira seção do Livro VI da *Metafísica*.)

Isto tornou-se possível graças a uma idéia, na teoria do significado de Aristóteles, que tem sido chamada de doutrina do “significado focal”. Impressiona-o evidentemente o fato de que diferentes coisas são mencionadas pela mesma palavra. A doutrina das quatro causas é um exemplo bem a propósito disto. Às vezes, a definição correspondente ao uso da palavra é a mesma em cada caso e temos então a sinonímia; ocasionalmente, não, e temos apenas a homonímia. Neste último caso, há, na verdade, uma diferença de sentido. A doutrina do significado focal diz que, em alguns casos de homonímia, há uma explicação para o mesmo uso da palavra, embora com sentidos diferentes, em termos do papel focal desempenhado por uma coisa ou um uso em particular. Assim, coisas diferentes, como, por exemplo, climas, pessoas, sintomas etc., são qualificados de “sadios”, embora não no mesmo sentido, porque relacionados com saúde de maneiras diferentes. Saúde, por conseguinte, fornece o foco para o uso de “sadio”. Qualquer que seja o argumento de Aristóteles, dadas as peculiaridades locais da língua grega, não podemos dizer que saúde é “sadia”. Mas, no caso de outro exemplo aristotélico, a palavra “médico” – caso em que as coisas são chamadas de médicas por causa da relação que guardam com o médico, o profissional, o terapeuta – o ponto focal, o médico, é denominado também pelo mesmo nome que as coisas relacionadas com ele. Desta maneira, o emprego de “médico” no tocante ao terapeuta proporciona o significado focal do qual derivam os demais.

Aristóteles aplicou, em dois estágios, essa doutrina à idéia do “ser”. No primeiro, todas as coisas que se diz que são estão relacionadas com o que é chamado de substância, esta sendo o tipo primário de coisa. Daí poder Aristóteles dizer, ao fim da primeira seção do Livro VII da *Metafísica*, que a pergunta que era feita antigamente e que constantemente se faz ainda agora, e é sempre matéria de dúvida, “O que é aquilo que é?”, constitui, na realidade, a pergunta “O que é substância?”. Isto porque, embora haja várias coisas que existem, todas elas são subsidiárias à substância. No segundo estágio, exemplificado no restante do *Metafísica* VII, ele aplica o mesmo tratamento à idéia de substância. Várias

coisas são chamadas de “substância”, e por várias razões, mas todas elas têm que estar relacionadas com algo que é substância de maneira primária. Aparentemente, ele sugere que as condições para ser substância nesta maneira primária são satisfeitas apenas por Deus. Este o motivo por que o estudo de Deus (e, pensa ainda, daquilo que se aproxima do divino em nós, isto é, a razão) é o estudo *par excellence* da substância, e o estudo da substância é o do “que é” *par excellence*, de modo que a teologia torna-se, em certo sentido, equivalente ao estudo do ser-*qua-ser*.

O início desse extenso tratamento da ontologia é encontrado no *Categorias*, trabalho que Aristóteles deve ter escrito enquanto era ainda membro da Academia e antes de ter elaborado a teoria do significado focal. Trata-se, mais uma vez, de uma obra dialética no sentido em que apela para nossas intuições em pontos cruciais. Parte ele de um ponto de vista que compartilhava com Platão, que palavras significam coisas (denominada teoria realista do significado). Palavras formam proposições através da combinação de substantivos e verbos, como observou Platão, e Aristóteles repete no *De Interpretatione* (que é um trabalho complementar ao *Categorias*). Se tomamos a idéia de um sujeito de discurso – aquilo sobre o que falamos quando dizemos coisas –, nota Aristóteles que há dois tipos de relações que as coisas predicadas daquele sujeito podem ter com o mesmo: podem ser ditas a respeito dele ou podem ser inerentes a ele. Aristóteles define esta última dizendo que para estar em um sujeito, a coisa tem que estar nele, mas não como uma parte, e deve depender dele para sua existência. (Esta condição formal causou alguns problemas aos comentaristas, mas as dificuldades podem ser superadas se atenção rigorosa é dada aos termos de referência da discussão.) Não é tornado claro por que ele insiste nessas duas relações. Temos que aceitar que elas são as que Aristóteles julga pertinentes para a idéia de predicação, como na verdade podem ser. Ele passa então a indicar que as coisas assim predicadas a respeito de um sujeito podem ser ditas sobre ele, mas não dele, nele mas não ditas dele, simultaneamente a respeito dele e nele, ou nenhuma das duas coisas, dependendo do caso e do sujeito em questão. É claro que as coisas que nem são ditas a respeito nem estão no sujeito são as principais candidatas a serem os próprios sujeitos, embora Aristóteles não tire explicitamente essa condição. São coisas particulares, substâncias particulares, como passa a chamá-las, como um homem ou um cavalo particulares.

Dadas estas, Aristóteles passa a considerar que perguntas podem ser feitas sobre elas (ou assim parece à vista dos termos de referência que usa): “O que é isso?”, “Que tamanho tem?”, “Que tipo de coisa é?”, “Onde está?”, e assim por diante. As respostas a essas perguntas, tais como “Um homem”, “1,80m de altura”, “branco” etc., especificam substância, quantidade, qualidade, lugar etc. A elas denomina de categorias. A palavra “categoria” significa literalmente “predicado” e este fato incomodou alguns comentadores, especialmente no caso de substâncias, uma vez que uma substância tem predicados afirmados sobre ela,

mas não é em si um predicado. O tratamento dado ao sujeito no *Tópicos* I.9, porém, deixa claro por que ele usa o termo “categoria”. Nesse trecho, Aristóteles supõe que podemos tomar uma coisa particular e perguntar o que ela essencialmente é. A resposta mais ampla, o predicado mais geral que se aplica essencialmente à coisa, dessa maneira fornece-lhe a categoria: substância, quantidade, qualidade, e assim por diante. Assim, se tomamos um homem e aplicamos este método, obtemos a resposta “substância”; se tomamos a magnitude de um cúbito, conseguimos eventualmente a resposta “quantidade”; se tomamos a cor branca, temos a resposta “qualidade”. Como método para chegar à lista de categorias, ele é muito defeituoso, porque é claro que temos que saber que tipos de coisas há, que categorias de coisas, a fim de sabermos de que coisa podemos começar. Mas se tomada em conjunto com o tratamento mencionado no *Categorias*, achamos algum sentido da doutrina.

Aristóteles arrola dez categorias, embora em alguns trechos mencione apenas oito. A obra intitulada *Categorias* propõe-se a fornecer uma extensa discussão de cada uma delas de cada vez, procurando distinguir umas das outras, apontando-lhes as peculiaridades, começando com a substância. Uma vez que são categorias de seres e, como diz claramente Aristóteles em outro contexto, o ser não constitui um gênero com espécies distintas umas das outras, mediante definição de características ou diferenças, não é possível criar diferenças para cada uma das categorias, corretamente falando. O texto, de qualquer maneira, é defectivo e só temos um tratamento completo de quatro das categorias. Mas segue-se da natureza do caso que não é possível qualquer demonstração da doutrina. Aristóteles simplesmente apela para nossas intuições *via* considerações que apresenta, e somos convidados a concordar que há esses dez tipos de perguntas a fazer sobre uma substância particular, com essas respostas, e assim por diante. Se nos deixamos convencer, aceitamos também que a natureza de nosso pensamento sobre o mundo implica que os sujeitos primários de nosso pensamento são substâncias particulares e que, embora haja também outras coisas – cores, formas, lugares etc. – elas dependem de substâncias particulares. Afirma claramente Aristóteles que se não houvesse substâncias particulares, tampouco existiriam os outros tipos de coisas.

Parte da motivação da doutrina talvez tenha sido o desejo de combater Platão, cuja teoria de Formas, ou Idéias, Aristóteles julgava ontologicamente extravagante. Realmente, um dos argumentos que usa contra Platão no *Metafísica* I.9 (onde, incidentalmente, fala como membro da Academia) é no sentido de que devia haver Formas apenas de substâncias (e não Formas de, digamos, o belo e o bem), porque as Formas são substâncias e deve haver uma relação essencial entre as Formas e as coisas que delas participam. A acusação de Aristóteles contra Platão, por conseguinte, é que ele superpovoou o mundo com substâncias, e que algumas coisas que ele julgou serem substâncias são realmente qualidades ou coisas em uma das outras categorias secundárias. Para se sentir

afetado por esse argumento, Platão teria que aceitar os termos de referência de Aristóteles, isto é, a doutrina em si das categorias, mas isto não impede que se pense que o argumento de Aristóteles tem certo valor.

Não há referência a “significado focal” no *Categorias*. A menção dessa doutrina em obras posteriores, como, por exemplo, no *Metafísica* VII.1, dá crédito adicional à teoria das categorias. Segundo essa doutrina de significado, qualidades etc., são (existem), porque dependem da substância. A substância (e a palavra grega *ousia* possui uma ligação etimológica com o verbo “ser” que a tradução “substância” não tem) é denominada “o que é” no sentido primário e as coisas nas demais categorias são assim chamadas apenas porque são *de* substância. Isto completa o primeiro estágio do argumento geral.

O segundo estágio começa com o reconhecimento de que, embora de acordo com o argumento prévio, a pergunta “O que existe?” receba sua resposta primária mediante referência a substâncias particulares, há também diferentes usos da “substância”. Na verdade, no *Metafísica* VII.2, Aristóteles tipicamente examina as várias coisas que pessoas provavelmente chamarão de “substância” e, deste levantamento, extrai quatro principais candidatos ao título – essências, universais, gêneros e sujeitos. É impossível esmiuçar as complexidades da discussão subsequente, que de qualquer modo derrotou grande número de eruditos que tentaram mapear-lhe o curso. Que as substâncias podem ser identificadas com os sujeitos finais de nosso discurso – elas são as coisas que existem e das quais se fala – é evidente no tratamento dado no *Categorias*. O *Metafísica* VII.3 menciona certas dificuldades sobre a idéia de um sujeito, perguntando como ele deve ser explicado em termos de matéria e forma. Está longe de ser claro por que essas idéias têm que ser introduzidas nesse contexto. Em vez de abrir caminho entre essas dificuldades, contudo, Aristóteles passa à candidata seguinte ao título de substância – essência -, postulando várias questões sobre a relação entre uma substância e sua essência.

O resultado disto é a alegação de que só alguma coisa que é idêntica à sua essência – algo cuja natureza é esgotada pelo que ela é essencialmente, e assim é, como Spinoza diria muito depois, *causa sui*, seu fundamento lógico – merece o título de substância no sentido pleno. Nenhum composto de matéria e forma satisfaz essa condição. Logicamente, diz Aristóteles, é como um nariz achatado, caso em que o achatamento é uma propriedade que pertence apenas a narizes e depende, para sua existência e natureza, de narizes. Analogamente, em um composto de matéria e forma, a forma depende da matéria e o composto não é simplesmente aquilo a que a forma equivale essencialmente. Desta maneira, o argumento aponta para uma identificação de substância com forma. Conforme vimos antes, há razão para dizer que, segundo Aristóteles, a realidade é basicamente exemplificada por espécies, ou formas, sendo as espécies, e não os indivíduos, as coisas realmente persistentes.

Na discussão seguinte, Aristóteles elimina gêneros e universais como tendo direito autêntico ao título de substância em si, simplesmente porque eles são gerais e, finalmente, volta à idéia de forma *via* estudo da pergunta “O que faz de uma coisa o que ela é?”. É a substância que faz a coisa o que ela é e isto é sua forma. Já se disse algumas vezes que, neste exemplo, Aristóteles explora a ambigüidade na idéia de substância – a substância de uma coisa *vis-à-vis* ela ser uma substância. Seja ou não assim, a orientação de seu argumento leva à conclusão de que substância, corretamente falando, deve ser particular e idêntica à sua essência. Na opinião de Aristóteles, só Deus satisfaz esse critério. Ele é forma pura, sem matéria ou potencialidade e, assim, sua natureza é inteiramente esgotada pelo que é essencial nele. Mas ele é também particular. Aristóteles não diz isso explicitamente no *Metafísica* VII, embora Deus seja descrito dessa maneira no *Metafísica* XII e, conforme já observamos, o *Metafísica* VI.1 indica a equivalência entre teologia e a ciência do ser-*qua-ser*, da qual tudo isto tem sido parte. De qualquer modo, temos agora a idéia final de Aristóteles sobre a realidade. Temos uma ontologia de muitos diferentes tipos de coisas, hierarquicamente organizadas em relações de dependência, figurando Deus como o ser do qual todas as demais coisas são, em última instância, dependentes e no qual devemos ver o que “ser” realmente e finalmente implica.

Mencionamos antes a crença de Aristóteles em que há algo de divino em nós, no sentido em que possuímos razão. Ele nunca diz, porém, que nossa natureza é esgotada pela razão. Embora em sua ética fale na razão e na contemplação filosófica como um ideal que devemos tentar cultivar, ele é suficientemente realista para reconhecer que objetivos práticos exigem referência a outros aspectos de nós mesmos – nossos desejos, por exemplo. Encontramos o mesmo realismo em sua ontologia. Aristóteles jamais diz que há realmente uma única coisa. Nem tampouco que há apenas um único tipo de coisa. Nem mesmo Platão disse que havia realmente apenas Formas. Havia um mundo sensível, mesmo que ele fosse uma mera cópia, e defeituosa, por falar nisto, do mundo ideal. No fim, a concepção de Aristóteles sobre a relação entre o mundo e Deus não difere da de Platão sobre a que existe entre mundo e Formas. Tampouco isto deve surpreender, considerando-se o longo período que Aristóteles passou na Academia. Ele simplesmente diz, como de fato outros parece que disseram: “Sim, mas não há Formas”.

A ALMA

A concepção de alma de Aristóteles, por outro lado, diferia muito da formulada por Platão. Este, sem dúvida, sofreu em sua concepção influência dos pitagóricos. Em uma de suas críticas aos pitagóricos, dizia Aristóteles que eles não davam explicação do modo como a alma se relacionava com o corpo ou como podia manifestar-se em corpos diferentes. No *De Anima*, trata de modo típico o assunto, começando de um estudo das várias crenças concernentes à alma. A orientação geral da obra, no entanto, é sumamente biológica. Parte ele da

crença comum aos gregos, que julga fundamental, de que a alma é o princípio da vida. Daí, a indagação sobre a alma constitui *ipso facto* um estudo sobre as diferentes formas de vida. Reconhece a inclinação para se considerar a alma como uma substância, mas alega que ela o é apenas no sentido de forma. Na verdade, define-a como a forma de um corpo vivo equipado de órgãos. É uma forma *qua* capacidade de manifestar as várias atividades em que consiste a vida. A forma básica de vida seria encontrada nas plantas, que simplesmente se alimentam, crescem, decaem e se reproduzem. Por isso mesmo, a forma básica da alma consistiria na capacidade de realizar tais coisas, e todas as formas de vida a manifestam. No caso dos animais, há ainda a capacidade de percepção sensorial, e no caso da maioria, mas não de todos (não nas lapas, pensa), a capacidade de movimentar-se. Nos seres humanos, manifesta-se tudo isso, *além* de pensamento e razão. Por tudo isso, as coisas vivas formam uma hierarquia encabeçada pelo homem e é este arranjo escalonado que torna tão difícil achar uma única e esclarecedora definição de alma.

Esta concepção torna impossível todo e qualquer pensamento de sobrevivência pessoal após a morte e, no todo, Aristóteles mostra-se coerente a este respeito. O enfoque geral dos princípios que determinam a vida é no sentido de que, devido à organização dos corpos vivos, eles possuem capacidades associadas a certos órgãos. Elas se realizarão se houver alguma coisa que possa agir como causa dessa realização, ou concretização. Nas formas básicas de vida, presentes nas plantas, é claro como isso funciona. O alimento, por exemplo, é a causa da concretização da capacidade de alimentar-se e, assim, de crescer. No caso de animais e homens, precisa haver objetos que concretizem a capacidade dos órgãos dos sentidos para formas de percepção sensorial. Na percepção, diz Aristóteles, o objeto é inicialmente diferente dos órgãos dos sentidos, mas se tornam iguais a eles no processo em causa; ou, em termos de uma fórmula alternativa, que ele também usa na percepção sensorial, os órgãos dos sentidos recebem a forma do objeto, sem sua matéria. Aristóteles alonga-se em detalhes numerosos sobre como isso funciona no caso dos diferentes sentidos, postulando mesmo a existência de um senso comum, diferente dos cinco sentidos especiais, a fim de levar em conta as propriedades das coisas, tais como forma e tamanho, que são perceptíveis através de mais de um órgão dos sentidos.

Certos objetos de percepção são essenciais a um dado sentido, como cor para a vista, porque são definíveis em seus termos, ou vice-versa, ou ainda possivelmente de ambas as maneiras. Mas nós, claro, percebemos outras coisas, como pessoas e objetos físicos, que não guardam este tipo de relação com qualquer sentido especial, e ainda menos com o senso comum que acabamos de mencionar. Estes, então, constituem os objetos incidentais da percepção, exatamente como esses objetos de um sentido que, pensa corretamente Aristóteles, podemos perceber *via* outro sentido. Assim, podemos ver o amargor da bile e o fato de fazermos isto como resultado de experiência, e associarmos a

cor e o gosto, não o torna em nada menos verdadeiro. Todos esses objetos são incidentais apenas no sentido em que não há relação necessária entre o sentido e os objetos. Aristóteles não diz que nossa percepção deles é indireta, embora, de fato, pense que a percepção de diferentes tipos de objetos está sujeita a variadas possibilidades de erro.

Entre a percepção e a razão situa-se a imaginação, que Aristóteles considera como dependente da percepção, mas implicando também pensamento. Realmente, a seção de *De Anima* dedicada à imaginação diz respeito às aparências em geral, incluindo a ilusão, e não apenas ao processo de imaginar, no sentido mais restrito. O tratamento dado à razão, ou intelecto, é em muitas maneiras paralelo ao conferido à percepção pelos sentidos. Implica isto dizer que Aristóteles procura expor a relação entre esta capacidade e os objetos relevantes. Nesta altura, porém, surgem complicações, porquanto ele acha que não pode haver restrições ao que pode ser objeto de pensamento. Se literalmente tudo pode ser objeto do intelecto, então se as fórmulas aplicáveis à percepção sensorial devem ser aplicadas também neste particular, a capacidade não pode realizar-se absolutamente em coisa alguma. De outra maneira, seria impossível pensar em alguma coisa desse tipo, uma vez que o portador da capacidade deve ser diferente do objeto diante do pensamento. Segue-se daí que não pode haver órgão para o intelecto e que, literalmente, o intelecto “nada é de concreto antes que pense”. Trata-se de opinião sumamente desajeitada, mas é importante ser claro sobre sua base. Uma vez que o intelecto existe apenas em seres que são capazes também de percepção sensorial, o intelecto, neste sentido, depende da percepção sensorial. Alguns intérpretes de Aristóteles querem torná-lo ainda mais dependente, mas a tese de que não há órgão para o intelecto deriva não de qualquer teorização fisiológica, mas da tese sobre a natureza irrestrita dessa capacidade.

Há, contudo, um problema, o de como, nesse caso, a capacidade é concretizada, uma vez que não pode haver princípios causais que expliquem essa concretização, ou realização. Daí no *De Anima* III.5, em um trecho muito controvertido e com certeza textualmente deturpado, Aristóteles postula a existência, na alma, de uma denominada “razão ativa”. Esta pensa ininterruptamente e é responsável pela concretização da capacidade, a denominada “razão passiva”, que estivemos discutindo até agora. Devido à sua natureza, a razão ativa precisa, por necessidade, manter certa independência do corpo e sobrevive quando o corpo morre. Alguns viram nisto um retorno à idéia de sobrevivência pessoal. Mas não é isto o que Aristóteles tem em mente. A relação dessa razão ativa conosco é algo semelhante à relação do Deus de Aristóteles com o mundo. Nenhum dos dois parece pessoal em qualquer sentido que possamos compreender. São semelhantes no sentido em que ambos envolvem pensamento, mas seu papel principal, em ambos os casos, é fornecer uma base metafísica ao que explicam. Não obstante, a existência de tais coisas

nos seres humanos distingue-os do resto da natureza, mesmo que a ela estejam ligados pelo corpo.

A ÉTICA E A POLÍTICA

A mesma ambivalência afeta a ética de Aristóteles, conforme já tivemos oportunidade de notar, mas com complicações adicionais, porquanto ele insiste em que o homem é um animal político. Nessa medida, a ética faz parte da política. A posição oficial de Aristóteles a respeito desses assuntos é que eles constituem ciências práticas, não teóricas, da mesma forma que a *Poética* e a *Retórica* referem-se a ciências produtivas. A ciência prática não é uma ciência teórica sobre a prática, mas a arte da prática, da mesma maneira que uma ciência produtiva não é uma ciência teórica sobre a produção de obras de arte ou discursos, mas a arte de produzi-los. Não obstante, se queremos adquirir a arte de produzir coisas desse tipo, precisamos de conhecimento de certos elementos básicos. Por isso, a *Retórica* contém um volume considerável de dados sobre as várias emoções (algo que brilha quase pela ausência no *De Anima*), uma vez que a retórica interessa-se profundamente por explorar as emoções. Analogamente, a *Poética* contém alguns diagnósticos sobre o papel e forma de tragédias e comédias, incluindo a conhecida descrição do papel da tragédia como produzindo *catharsis* de piedade e medo. Mas o objetivo geral continua a ser prático no sentido o mais amplo possível.

O mesmo é verdade, em teoria, a respeito da *Ética a Nicômaco* (que em geral é considerado o principal trabalho de Aristóteles sobre ética, embora alguns prefiram a *Ética eudêmica*). Começa Aristóteles dizendo que todas as ações são empreendidas com o objetivo de realizar algum bem e passa a estudar se há algum bem que seja desejado por si mesmo e não por qualquer outro bem. Passa em revista várias opiniões sobre o assunto e conclui que há acordo geral sobre o fim da vida, mesmo que pessoas discordem sobre aquilo em que ela consiste. É a *eudaimonia*, geralmente traduzida como “felicidade”, o que é uma boa tradução enquanto se compreender que a felicidade que ele tem em vista é a ligada à vida completa. *Eudaimonia* significa literalmente “ter um bom *daimon*, um bom espírito guardião”, ser bem dotado ou, poderíamos dizer, abençoado. Realisticamente, ele observa que isto implica possuir pelo menos um mínimo de bens materiais. Após algum estudo crítico de outras opiniões sobre o assunto, incluindo as de Platão, ele procura elucidar a idéia *via* análise da função de homem. A *eudaimonia* está corretamente associada à realização, ou concretização, devida dessa função – ao, poderíamos dizer, florescimento humano. Isto alude à noção de função do homem que tem sido muito criticada por aqueles que desejam reservar a função para objetos feitos pelo homem que são projetados com uma função, ou para partes de sistemas teleológicos, tal como o coração no sistema vascular do organismo. Não está claro se, ao falar de uma

função humana, ele com isto a elimina; a idéia, de qualquer modo, não é original. Platão usou-a a respeito da justiça no *A República*.

Aristóteles passa a definir o bem para o homem – a *eudaimonia* a que os homens visam – como a atividade da alma de acordo com a excelência (a melhor forma de vida, poderíamos talvez dizer). A palavra aqui traduzida como “excelência” é *arete*, a qualidade que tanto interessava Sócrates. Se a traduzimos como “virtude” corremos o risco, como aconteceu com Sócrates, de dar a questão como respondida. Entendemos por “virtude moral” o tipo de excelência de que falava Aristóteles? Teria ele mesmo entendido por “excelência” a virtude moral? A dificuldade para responder a essas perguntas surge da falta de certeza sobre o que realmente é moralidade. No tocante a certas concepções de moralidade, há pouco dela no que Aristóteles tem a dizer. Ele apenas diz claramente que há essa boa vida em algum sentido dessas palavras e que um homem é considerado *eudaimon*, feliz, na medida em que a atinge. Se perguntamos o que devemos procurar como padrão de bem, ele deixa claro que nada do tipo que Platão tem a oferecer servirá. Realmente, em um trabalho anterior, *Protrepticus*, escrito como uma espécie de manifesto para a Academia, mas que sobreviveu apenas em fragmentos, ele pergunta diretamente que padrão desse tipo temos, salvo o que é fornecido pelo homem praticamente sábio. Para conseguir a boa vida, precisamos de caráter reto, algo que Aristóteles acredita que seja produzido por treinamento, mas também de sabedoria prática, que em geral se pode obter pela aprendizagem.

Daí porque, quando após certo volume de psicologia moral e estudo da deliberação e da opção, ele passa a considerações práticas sobre a boa vida, define a virtude como um meio-termo entre extremos no tocante a paixões e ações. É um meio-termo relativo, contudo, e a ser determinado apenas por um homem dotado de sabedoria prática. Esta doutrina de meio-termo provocou abundantes comentários críticos. Aristóteles chega a ela por analogia com o que prevalece em várias artes, achando que evitar extremos é característica de sucesso nas mesmas. Mas, por trás dessas considerações, encontra-se sem dúvida o tradicional costume grego de pensar sobre opostos e a ênfase na medida e proporção, que vimos também nos pré-socráticos como em Platão. O que quer que pensemos disso – e Aristóteles desce a detalhes consideráveis em relação a várias virtudes comumente aceitas –, a obtenção do meio-termo, é importante notar, pressupõe tanto o estado certo de caráter obtido através de treinamento, como a virtude intelectual da sabedoria prática, que só o ensino pode fornecer. Esse ensino não tomará, nem poderá tomar, a forma de demonstração, como pode ser possível em algumas ciências teóricas. Temos que recorrer a exemplos e às intuições morais que talvez ocorram a pessoas, mas que não ocorrerão se elas não possuírem o caráter certo e experiência de vida. Por isso mesmo, diz Aristóteles, a ética não é assunto para jovens, cuja experiência de vida é insuficiente. Essa alegação mostra como são práticos os interesses de Aristóteles.

Mais ou menos sistematicamente, ele analisa as várias virtudes e dedica um livro à justiça, que não se ajusta inteiramente ao contexto das demais virtudes. Neste particular, observa que, em um sentido, “justiça” é equivalente ao “todo da virtude”. Este é talvez o sentido que interessava a Platão. Aristóteles, porém, reconhece que há outro sentido de justiça, aquele em que estamos interessados em equidade. O *Ética a Nicômaco* contém muito mais. Há um capítulo sobre virtudes intelectuais, cuja importância para as nossas finalidades presentes reside na descrição que ele nos dá do intelecto prático, ou sabedoria. Examina também a *akrasia*, ou o fracasso, o ficar aquém daquilo que sabemos que se espera de nós. Neste particular, Aristóteles começa manifestando perplexidade com a alegação de Sócrates de que não há realmente tal coisa, embora termine com uma solução notavelmente socrática do problema.

Em duas discussões sobre o prazer e seu papel na vida moral, sua concepção de prazer como atividade revela grande analogia com o que descreve como *eudaimonia*. Da mesma maneira que a *eudaimonia* é um aspecto de uma vida inteira, o prazer não é apenas um estado transitório, mas um aspecto de um curso inteiro de ação ou atividade. Discorre longamente sobre a amizade e o papel que ela tem na boa vida. Finalmente, volta ao bem para o homem e, surpreendendo-nos um pouco, descobrimos que ele defende a reivindicação da contemplação filosófica a esse título. Isto acontece porque pensa que o que é específico ao homem é o intelecto e que aquilo em que, no fim, deve consistir a excelência humana, é a virtude do intelecto. Na busca disso, aproximamo-nos o mais possível do divino. O bem para o homem de que nos ocupamos antes é um bem que pressupõe desejo e os vários estados que apenas o corpo torna possíveis. Aristóteles reconhece tudo isso, mas, no fim, sente atração para o que considera a atividade mais assemelhada à divindade em nós – a razão e suas manifestações mais altas na filosofia.

Tudo isso parece estar a quilômetros de distância do homem como animal político, e de fato está, embora, nas páginas finais do *Ética a Nicômaco* dê indicações nessa direção e nos remeta ao *Política*. Mas essa obra (se é uma obra única, isolada) é rigorosamente prática. Há nela algumas análises das várias formas de instituições políticas, incluindo, para desapontamento de muitos, a instituição da escravatura. Ele analisa igualmente várias formas de Constituição e discute, seguindo o exemplo de Platão, o que seria o Estado ideal. Grande parte da discussão, porém, concentra-se em questões práticas de governo, incluindo um tratamento algo maquiavélico das revoluções, e a maneira de evitá-las e reprimi-las. De modo geral, o *A Política* é talvez muito mais obviamente um trabalho em ciência prática do que o *Ética a Nicômaco*.

O SISTEMA ARISTOTÉLICO

De modo geral, a filosofia de Aristóteles proporciona uma visão maravilhosamente abrangente da realidade, do mundo físico e dos seres

humanos. Pouco deixou de estudar e muito deixamos de abordar aqui por falta de espaço. Seja ou não correto falar em um sistema aristotélico, como se veio a considerá-lo, ele foi profundamente universal em seus interesses e enciclopédico em suas discussões. O detalhe no quadro de Rafael, *A Escola de Atenas*, no qual aparece Platão apontando para o céu e Aristóteles apontando para a terra, é uma caricatura da diferença entre os dois filósofos. Na verdade, tiveram muito em comum. Aristóteles rejeitou inteiramente as Formas, ou Idéias. Mas o mesmo fez, por exemplo, Espeusipo, sobrinho de Platão, que se tornou o segundo chefe da Academia e que rejeitou também outras idéias do mestre e, em todos os sentidos, de maneira muito mais radical. Mas se Aristóteles no começo da vida escreveu diálogos como Platão, este nunca poderia ter escrito os trabalhos maduros de Aristóteles. Se nada mais foram, foram tratados, e Platão não acreditava neles. Aristóteles é claro que sim, e o que escreveu é uma fonte inesgotável de interesse e de fascínio – e freqüentemente, a despeito da maneira como mudaram as coisas desde sua época, de esclarecimento.

6

AS ESCOLAS PÓS-ARISTOTÉLICAS

Já dissemos que Platão e Aristóteles fundaram escolas. Elas continuaram a existir sob várias formas, talvez com brechas em sua continuidade, durante séculos, embora, no caso do Liceu, pouco saibamos a seu respeito após Estrato, o sucessor de Teofrasto, que parece ter introduzido uma forma de atomismo. Mesmo antes da morte de Aristóteles, havia outros grupos de filósofos que podem ou não ter constituído escolas formais. Vale notar os cirenaicos, sob Aristipo, que pregavam a busca do prazer como o fim da vida, e os cínicos, que seguiam talvez a orientação de Antístenes, mas certamente de Diógenes, que defendia sua abolição. Ambos se consideravam socráticos. Outros filósofos se denominavam de megarianos. Eram discípulos de Euclides de Megara, um contemporâneo de Sócrates. Eram rebentos da escola parmenideana e identificavam o Uno com o Bem. Sob Diodoro de Crono e seu discípulo Filo ocorreram grandes progressos na lógica, tanto na de proposições como na modal. Eles se interessavam particularmente pela análise de proposições hipotéticas e pela natureza da necessidade, parte dela fornecendo paralelos a discussões modernas desses assuntos. É discutível como eles vieram a se interessar por esses problemas, mas exerceram influência considerável sobre os estóicos, sob os quais a lógica proposicional floresceu de maneira cabal.

A Escola Estóica foi fundada por Zenão de Cício por volta do ano 300 a.C. no pórtico pintado, ou *Stoa*, em Atenas, que lhe deu o nome. Mais ou menos na mesma época, Epicuro fundou sua própria escola em um jardim de Atenas, e ela passou a ser conhecida como O Jardim. Nesse momento, eram quatro as escolas rivais. Além delas, importa mencionar a de Pirro, que mais tarde se considerou como criador da Escola Céptica, embora ela, ao que tudo indica, não fosse oficialmente fundada senão no primeiro século a.C., sob Enesidemo. Por essa época já era possível, por conseguinte, pensar em termos de cinco escolas filosóficas, cada uma delas com sua própria organização e doutrina. Nesse tempo, contudo, a Academia, tendo passado por certo número de encarnações cépticas, fora levado por Antíoco para muito mais perto da *Stoa*, de tal modo que contemporâneos diziam que não havia diferença entre elas. A história desse período é de debate contínuo, e de argumentos e contra-argumentos entre filósofos rivais, embora, como já dissemos antes, seja muito pouco o que sabemos do Liceu. Quanto aos epicuristas, eles formavam na maior parte um grupo fechado.

Freqüentemente se diz que esse período representou uma decaída das alturas que haviam sido ocupadas por Platão e Aristóteles. Chegou-se mesmo a dizer que

nele mudou a concepção de filosofia e que os filósofos se preocupavam mais com a salvação em um mundo mutável e perturbador. Duvidamos que isso seja verdade, embora os estóicos, e os epicuristas em especial, estivessem muito preocupados com o bem do homem. É difícil julgar a qualidade da filosofia dessa época, tomada como um todo. Não temos nada que se pareça com a mesma quantidade de textos remanescentes sobre as quais basear um juízo (embora alguns tenham julgado isto muito bom!). Recentemente alguns estudiosos tentaram reacender o interesse pela filosofia do período e a lhe restabelecer a reputação. Disse David Sedley que “a filosofia em si tornou-se assunto de especialista, uma busca interior sem precedentes”, deixando-se para outros, por exemplo, os fenômenos das ciências. Na medida em que isso seja verdade, o período mostra alguma analogia com a história da filosofia recente nos últimos 40 anos, onde se nota que não há gigantes filosóficos, mas tem havido debates úteis entre filósofos de orientações rivais. Digo “úteis” porque não é prudente depreciar a importância desses debates. Não há dúvida de que o florescimento do ceticismo e a resposta ao mesmo no período helenístico deu origem à epistemologia em sentido mais ou menos moderno, com sua tentativa de ir ao encontro do ceticismo e lançar os fundamentos do conhecimento daquilo que Sócrates chamou de “o critério da verdade”. E gerou também, como vimos, grandes progressos na lógica, além de importantes estudos de problemas da ética naturalista.

EPICURO

A Escola Epicurista foi filosoficamente a menos interessante, se o debate é considerado como a coisa mais importante. Epicuro sofreu grande influência de Demócrito e sua principal teoria a respeito do mundo físico foi estritamente atomista, diferindo apenas em detalhes das idéias de Demócrito. A escola teve uma reputação concentrada em si mesma e até de sigilo, talvez, demonstrando pouco interesse pelos assuntos do mundo em geral, mas muito pelas relações entre os filósofos que a constituíam. A doutrina atomista – a tese de que tudo no mundo é constituído de átomos indivisíveis que formam compostos cada vez maiores no vazio infinito – foi proposta não apenas como descrição correta da natureza do mundo, mas também como trazendo uma mensagem para os seres humanos. Epicuro pensava que os átomos caem através do vácuo e que compostos são criados por colisões devidas a minúsculos desvios, por átomos individuais, de seus respectivos cursos. Lucrécio, o poeta romano que escreveu em verso o *De rerum natura*, mais ou menos no ano 55 a.C., como uma exposição da filosofia epicurista, usa o desvio, ou mudança de direção, como explicação também do livre-arbítrio, quando ele ocorre entre os átomos dos quais a alma é constituída. É provável que Epicuro pensasse de maneira parecida; o livre-arbítrio seria um produto da aleatoriedade, uma solução do problema da livre escolha em um mundo determinista que um pouco de estudo deve mostrar que é irrealizável.

A mensagem principal para a humanidade, contudo, é sumariada no “remédio quádruplo” recomendado por Filodemo, filósofo posterior e contemporâneo de Lucrécio. Os deuses não têm interesse por nós, a morte nada é para nós, o prazer é fácil de obter e a dor não dura muito. Os deuses não se interessam por nós, na opinião de Epicuro, porque são, como tudo mais, compostos de átomos, mas vivem em partes do vácuo livres de átomos e, assim, não são fustigados por eles. Desfrutam, dessa maneira, uma espécie de imortalidade condicional ao preço de existirem inteiramente separados dos seres humanos. Podem ser objetos de maravilha, mas não podem interferir em nossas vidas. A morte nada é para nós (nas próprias palavras de Epicuro) porque ela é simplesmente a dissolução dos átomos dos quais (corpo e alma) somos compostos e, assim, não há pós-vida para causar preocupação. Nem todos acharam consoladora essa visão de morte (embora Schopenhauer e, através dele, Wittgenstein, tenham-na aceito).

O prazer surge, como de fato também a dor, com a ação de átomos sobre outros átomos do corpo e da alma. O prazer, portanto, é um fato natural da vida. Mas que a dor não dura muito, em comparação com o prazer, só pode ser aceito como observação empírica, e talvez de natureza duvidosa. Os desejos cuja satisfação levam a prazeres, que são simplesmente a eliminação da dor, são naturais e necessários. Mas há outros também que são naturais, mas não necessários, e outros que nem são uma coisa nem outra. É a busca do primeiro que deve constituir nosso objetivo principal. Porque o prazer é, no fundo, um fenômeno natural, mesmo que alguns possam ser classificados segundo certo padrão como antinaturais (e, cabe supor, em um sentido diferente de “natural”), está dentro de nossas possibilidades atingir o limite do prazer. Tudo isto tem a intenção de demonstrar que a boa vida é realizável e, pensa Epicuro, deve ser nosso objetivo. A moralidade pode ser uma condição necessária para se alcançar o máximo prazer, mas ela nada seria se não o produzisse. A meta final da sabedoria é a *ataraxia* (ausência de ansiedade) e há, por conseguinte, um sentido em que o homem sábio pode ser considerado feliz mesmo quando supliciado na roda. A vida concreta praticada por Epicuro, e a que julgava a melhor, era relativamente privada, baseada na amizade. A moralidade importava para isto simplesmente porque através dela poderia ser atingida a *ataraxia*. A morte dele, segundo todos os relatos, foi de extrema dignidade, a despeito de intensa dor.

A epistemologia de Epicuro é coerente com o que se disse acima. Da mesma maneira que, no campo da ética, ele tenta basear tudo no que é natural em seres humanos, especialmente em vista de sua opinião sobre aquilo em que devem consistir, sua versão de conhecimento (a denominada *kanonike* – a teoria dos cânones do juízo) depende inteiramente da mesma versão do que é natural. Conta-se que ele disse que todas as percepções são verdadeiras e houve, de fato, alguma discussão sobre o que quis dizer exatamente com isso. Pode ter pelo menos pensado, como diz em outro contexto, que não há outra fonte de conhecimento, ou controle do juízo, que as percepções que nos chegam pelos

sentidos. Isto é produzido simplesmente pela ação de átomos sobre outros que constituem os órgãos dos sentidos e a alma. É bem verdade que, na percepção, dependemos também do que ele chama de “preconcepções”, ou conceitos derivados de sensações e armazenados na mente, mas elas não são uma fonte de conhecimento sobre o mundo, independente da percepção. Não há outra fonte de tal conhecimento, à parte o contato com os átomos do mundo, que os sentidos tornam possível. A teoria de conhecimento de Epicuro, portanto, é inteiramente empírica, dependendo ela em tudo de processos naturais e causais que afetam os órgãos dos sentidos. Quando era necessário ir além do que os sentidos nos dizem, contudo, Epicuro aparentemente não possuía teoria sobre a maneira como deveríamos chegar à verdade. Sua descrição de fenômenos celestiais oferece uma grande variedade de possíveis explicações, de uma maneira que sugere que tudo o que o interessava era a coerência deles com a percepção pelos sentidos e nada mais.

OS ESTÓICOS

Há certos pontos de contato entre a epistemologia de Epicuro e a dos estóicos, embora a visão de mundo destes últimos seja muito diferente da de Epicuro. Os estóicos enfatizavam a idéia de um *continuum*, em contraste com o atomismo de Epicuro. O corpo era definido como aquilo que podia agir e sofrer ação, com o resultado de que praticamente tudo no sistema estóico tinha que ser caracterizado como corpóreo, sendo as exceções coisas tais como as proposições, que são denominadas de “incorpóreas” e que existem apenas como objetos de pensamento. O corpo é determinado pela matéria e pela forma, esta última fornecendo os princípios racionais das coisas – “os princípios seminais”, como eram amiúde chamados. Eles constituíam a alma do mundo – referida como *pneuma* (alento, ou espírito) -, de modo que o mundo em geral tem que ser visto como vivo e orgânico. Há, assim, espaço para a providência, idéia esta que recebeu crescente ênfase nas fases posteriores do estoicismo, sobretudo na teoria (proposta por Posidônio no século II a.C.) de simpatia cósmica, mediante a qual todas as forças do mundo trabalham juntas. Tudo isto se distancia muito do ponto de vista de Epicuro.

Mas foi, apesar de tudo, um regime determinista, segundo o qual tudo tem uma causa. Os estóicos, porém, estavam tão interessados como Epicuro em conservar o livre-arbítrio. Crisipo, a principal figura da *Stoa* no século II a.C., aparentemente traçou uma distinção entre causas perfeitas e principais, por um lado, e auxiliares e próximas, pelo outro. Quando aceitamos uma percepção sensorial, a existência desta última é uma condição necessária da aceitação e, nesta condição, causa auxiliar dela, mas a causa principal está em nós. Analogamente, diz ele, quando um cilindro rola ou um pião gira não farão isso sem um empurrão inicial, mas a causa principal de seus movimentos reside em suas próprias naturezas. Na ação humana, têm de haver condições necessárias para que possamos agir e nossa ação fica, assim, sujeita a causas. Mas a causa

principal da ação está em nós e em nossa própria natureza. Tal opinião é às vezes denominada de “determinismo suave”. Não satisfaz a todos porque instiga a questão se nossa própria vontade e natureza estão sujeitas a causas. Por que a denominada causa principal não estaria sujeita à própria causa?

O ideal estóico de boa vida era o da conformidade com a natureza. A diferença entre a concepção estóica de natureza e a dos epicuristas resulta em idéia diferente do que é viver nessa conformidade. O homem supremamente sábio procurará estar de completo acordo com a razão. Para ele, só o ideal de racionalidade será bom, e mau apenas o oposto completo a ele. Qualquer coisa entre os dois será indiferente. Os estóicos vieram a reconhecer, contudo, que o homem comum não pode viver inteiramente de acordo com o padrão do sábio. Por isso mesmo, entre os indiferentes distinguiam-se os que eram preferíveis. O dever perfeito, em cuja conformidade vivia o sábio, é na verdade conformidade àquilo que Kant viria a chamar de boa vontade e que é exigida da virtude completa. As obrigações da vida ordinária são constituídas de deveres imperfeitos (*officia media*, ou *kathekonta*). Viver de acordo com eles implicaria falta de intuição e racionalidade completas do sábio. As emoções eram julgadas como juízos falsos e por isso o ideal estóico pode ser também caracterizado como *apatheia* (ausência de paixões). Mais uma vez, observamos um contraste com o epicurismo.

O mesmo se aplica à política dos estóicos. Ao passo que Epicuro pouco se preocupava com a sociedade em geral, interessando-se mais pela amizade em comunidades locais, os estóicos adotaram a idéia dos cínicos, do homem como cidadão do mundo. Epicuro pensara em justiça como resultado de uma espécie de contrato social. Os estóicos abraçaram a idéia de lei natural e justiça como implicando conformidade com a natureza e, dessa maneira, aplicáveis a todos os homens. Cabe lembrar que dos estóicos, através do conceito romano de *ius gentium*, é que procedem os conceitos de direitos e leis naturais, e o direito consuetudinário das nações, que chegou à Idade Média. Era um conceito que evidentemente atraía os romanos, que se sentiam oprimidos por imperadores como Nero. Durante esse período, o estoicismo, especialmente em seus aspectos morais e cívicos, teve numerosos adeptos.

Dissemos antes que, em sua teoria de conhecimento, os estóicos tiveram pontos de contato com Epicuro. No caso da maioria dos filósofos dessa época, nota-se grande ênfase nas percepções sensoriais, o que deu motivo ao comentário de que um enfoque empírico era comum às diferentes escolas filosóficas. Certamente não ocorreu a ninguém supor que houvesse melhor fonte de conhecimento que a percepção pelos sentidos. Segundo os estóicos, o critério da verdade, como se dizia, devia ser encontrado em intuições sensoriais individuais. A explicação destas teria, naturalmente, que ser diferente da proposta por Epicuro. Aparentemente, Zenão adotou o modelo, de Platão, de cera e sinete, dizendo que

determinadas coisas produzem impressões sobre a alma, embora Crisipo insistisse em que isto não devia ser aceito literalmente. Esta ação produziria *phantasiai* (representações, ou aparências), que poderiam ser prováveis ou improváveis e, se prováveis, verdadeiras ou falsas. Mas o critério de verdade estava naquelas *phantasiai* que eram denominadas de *kataleptikai*. A *katalepsis* (apreensão) e a *kataleptike phantasia* (a apresentação apreensível ou apreensiva) eram as bases corretas sobre as quais repousava o conhecimento. O denominado critério da verdade, portanto, tem o objetivo de prover os fundamentos do conhecimento. Com esta idéia, inicia-se a busca de fundamentos epistemológicos que se tornou característica de grande parte da epistemologia subsequente.

Katalepsis implica um domínio seguro do seu assunto. (Poder-se-ia julgar mais plausível pensar que a apresentação nos domina, controla, e que é nisto que consiste a intuição, embora a interpretação mais comum seja no sentido contrário.) Zenão exemplificou essa idéia com uma imagem. Uma palma de mão aberta, disse ele, representa a apresentação, um ligeiro encurvamento dos dedos o assentimento a ela, a mão fechada a apreensão, e o agarramento da mão pela outra o conhecimento. Crisipo certamente pensava que o assentimento estava em nosso poder e que podia estar sujeita a erro. O que dizer então da *katalepsis*? Está em nosso poder? Há evidentemente dificuldades neste particular. De qualquer modo, deve haver alguma coisa na apresentação que nos faz agarrá-la. Crisipo invocou também neste contexto a distinção entre causas principais e auxiliares, a apresentação sendo a auxiliar, ou condição necessária, ao passo que nós seríamos a causa principal da aceitação. Está longe de estar claro, contudo, que isto seja útil mesmo para a aceitação, quanto mais para a apreensão propriamente dita.

A NOVA ACADEMIA

Arcesilau, da denominada Nova Academia, introduziu o cepticismo nessa escola por volta do ano 270 a.C., provavelmente sobre o fundamento de que isto era um retorno apropriado à prática socrática, na forma sugerida pelos primeiros diálogos platônicos. Ele pode ter sido também influenciado por Pirro, que aparentemente alegava que coisa alguma pode ser conhecida e que a aceitação deste postulado era o segredo da boa vida, isenta de cuidados e de ansiedades. (Pirro acompanhou Alexandre à Índia e, segundo se diz, conversou com “os Magos e os ginosofistas [Seita de ascéticos na antiga Índia que andavam nus e praticavam a meditação (N. do T.)]”. Conta-se também que pôs em prática o cepticismo que pregava, e enfrentava todos os riscos sem tomar qualquer precaução, “fossem carroças, precipícios ou cães”!) Embora nada houvesse escrito, a tradição a seu respeito, autêntica ou não, foi preservada por seu discípulo Timon, que escreveu versos satíricos, onde comparava seu mestre com outros filósofos, em detrimento destes últimos. Como quer que tenha sido, Arcesilau introduziu a doutrina céptica na Academia e lançou ataques contra outras escolas, particularmente a estóica, por seu dogmatismo. A doutrina estóica de *kataleptike phantasia* servia de alvo fácil, uma vez que implicava, na verdade,

um recurso à intuição. Arcesilau argumentava, de forma bem plausível, que era impossível concluir, à vista de qualquer apresentação em si, se ela era verídica ou não. O conteúdo da *phantasia* é proporcional e a teoria causal implícita na tese sobre impressões não justifica a reivindicação à verdade implícita na doutrina da apreensão. Ele provavelmente usou também o sorites, ou argumento da gradualidade. Neste contexto, provavelmente equivale ao argumento de que clareza e nitidez em uma apresentação são matéria de grau. Graus de certeza podem ser atribuídos a uma impressão sensorial e não há uma marca clara que separe as que são verídicas das que não são.

Crisipo efetuou uma tentativa de responder a Arcesilau, frisando maneiras através das quais qualquer experiência sensorial pode ser julgada fidedigna – sua conformidade com “idéias comuns”, com o bom senso, e com a razão correta. Sabemos também que os “estóicos mais jovens” alegavam que a *kataleptike phantasia* fornecia um critério de verdade, “contanto que não houvesse obstáculo”. Os “estóicos mais jovens” podem ou não ter incluído Crisipo. A tese envolve um apelo geral à coerência da apresentação com outras coisas. Havia, assim, ênfase geral na razão correta e no tipo de racionalidade que os estóicos tentavam encontrar no mundo em geral. Os princípios da razão correta são, claro, encontrados na lógica e isto talvez lhes explique a ênfase na lógica em geral, e na lógica proposicional em particular, comum entre os estóicos. À parte o estudo que fizeram das condições da verdade das diferentes formas proposicionais, incluindo as hipotéticas, o principal interesse do sistema consistia, talvez, na tentativa de formular e formalizar esquemas de argumentos, ou *tropoi* (modo). Tornaram axiomático o sistema no sentido de tentar mostrar que certos esquemas de argumentos eram indemonstráveis, como, por exemplo, o *modus ponens* da lógica tradicional – “Se *p* então *q*, mas *p*, por conseguinte *q*”. Outros argumentos deviam ser derivados de cinco outros primitivos desse tipo. O descendente direto desse enfoque da lógica foi a teoria da *consequentiae* (conseqüências, ou implicações) da lógica medieval, que tem seu equivalente na denominada “lógica natural” dos tempos modernos.

Após Crisipo, um novo chefe da Academia, Carnéades, renovou o ataque à *Stoa*. Segundo a tradição, ele substituiu a verdade pela probabilidade, admitindo que apresentações poderiam ser prováveis, embora não pudesse haver critério final da verdade. Além do mais, ele distinguia três graus de probabilidade – a meramente provável, a provável e confirmada, e a provável confirmada e submetida à teste. Esta opinião transforma-o em figura importante na história da filosofia da ciência, especialmente no tocante ao estudo da viabilidade de testes. Recentemente, contudo, algum ceticismo foi levantado a respeito dessa interpretação das idéias de Carnéades. Para começar, observou-se que a palavra traduzida como “provável” o seria melhor como “persuasivo”, “convincente”, o que daria à questão uma ênfase mais psicológica, e não epistemológica. Além do mais, segundo seu discípulo Clitômaco, Carnéades nunca teve uma opinião

própria que se pudesse descobrir. É bem possível que as idéias que lhe foram atribuídas tenham surgido no contexto de discussão com os estóicos e que ele usava premissas estóicas para demonstrar que, mesmo de acordo com as idéias deles, não era possível se formular um critério definitivo de verdade que proporcionasse certeza. Carnéades era conhecido por sua disposição de argumentar por ambos os lados de uma questão. Por isso mesmo, sua posição real, se de fato a assumiu, é incerta.

Mais ou menos 50 anos depois, por volta dos anos 90 e 80 a.C., Antíoco rompeu com a tradição céptica da Academia e restabeleceu a Velha Academia. Fez isso de tal maneira que levou outros a comentar que trouxera a *Stoa* para a Academia, alegando que as teses estóicas, bem como as do Liceu, haviam sido na verdade retiradas de Platão. Panécio e, depois dele, Posidônio, os principais estóicos do período, tomaram a frente na direção de um estoicismo mais eclético, de tal modo que outros acharam que pouco havia a escolher entre a Academia e a *Stoa*. O ecletismo tornou-se, na verdade, típico desse período. O estoicismo posterior – em Sêneca, por exemplo, e ainda mais tarde no imperador Marco Aurélio – notabilizou-se por sua posição moral, a ênfase na dignidade e na determinação em face do sofrimento. Transformou-se principalmente em um estilo de vida e não em uma filosofia, que abrange grande número de questões. Isto se aplicou mesmo a Epicteto, no século I d.C., e que ao contrário dos dois precedentes, foi um filósofo profissional.

A Academia passou por um período de inatividade de tal ordem que Cícero – que, embora não grande figura como filósofo, é útil como fonte das opiniões de outros – disse que, ao visitar Atenas, não encontrou a menor indicação da existência da citada escola. Ela se tornou mais tarde, na Academia Média do século II d.C. (c. 160-180, contemporânea de Marco Aurélio) quase mística, além de seu caráter eclético. Albino e Numênio, este último rotulado também como neopitagórico, interessavam-se por uma espécie de cosmologia religiosa, derivada em parte do *Timeu*, de Platão, com sua ênfase em um Criador artesão e no mundo-alma. Coube também a Numênio a observação de que Platão era Moisés falando grego! A Academia ganhou nova vida com o neoplatonismo no século III d.C., assunto este a que voltaremos adiante.

CEPTICISMO

Entrementes, a filosofia helenística dominante era a da Escola Céptica, fundada por Enesidemo por volta do ano 80 a.C. Ele pode ter sido membro da Academia e talvez a tenha deixado quando Filo, o chefe da escola antes do cisma liderado por Antíoco, mostrou-se dogmático demais para seu gosto. A escola postulava suas origens em Pirro e alegava mesmo uma linha de descendência de suas idéias através de mestres sucessivos. É provável, no entanto, que só com Enesidemo tenha se desenvolvido uma doutrina céptica sistemática, que recebeu uma codificação mais extensiva de Sexto Empírico no século II d.C. Enesidemo

formulou dez argumentos, ou “modos”, com a finalidade de demonstrar que o indivíduo devia suspender os juízos. Este é o objetivo da filosofia céptica, uma vez que seus adeptos julgavam que apenas a suspensão dos juízos poderia levar à tranqüilidade da mente. Diziam os cépticos que, de acordo com o significado etimológico da palavra *skepsis*, eles eram indagadores. A indagação deles, no entanto, levava à conclusão de que desde que as aparências entram em conflito, não pode haver acesso à verdade independentemente das aparências. A atitude correta a adotar, por conseguinte, era a *epoché* (suspensão do juízo). Diziam eles que isto produzia *ataraxia* (tranqüilidade da mente) e consideravam isto como uma oportunidade de descoberta, traçando uma analogia com o pintor Apeles, que, incapaz de produzir o efeito de espuma na boca de um cavalo, lançou sua esponja sobre a tela e acidentalmente conseguiu o próprio efeito que não pudera obter de outra maneira.

Todos os dez tropos, ou modos, de Enesidemo enfatizam o que se tornou conhecido como relatividade perceptual. Frisava ele as diferenças entre as aparências por causa de: 1) diferenças entre animais; 2) diferenças entre seres humanos; 3) diferenças entre órgãos dos sentidos; 4) diferenças entre as circunstâncias da percepção; 5) diferenças em posição, distância e lugar dos objetos; 6) diferenças em contexto e relação com outras coisas; 7) diferenças em grau de quantidade ou qualidade no tocante a objetos; 8) a relatividade das coisas; 9) diferenças na frequência de ocorrências; e 10) diferenças em costumes e convenções. O objetivo geral desses argumentos é solapar a alegação de possibilidade de verdade absoluta sobre o mundo. Tudo o que temos em nos louvar são aparências e por isto é entendido não apenas impressões sensoriais mas tudo que nos parece ser o caso em uma dada ocasião. Supostamente, interpretar as aparências dessa maneira fora o que pautara a vida de Pirro e que trazia tranqüilidade.

Um céptico de época posterior, Agripa, que provavelmente viveu no século I d.C., substituiu esses dez tropos, que são evidentemente de valores desiguais para o fim colimado, por cinco de sua autoria. Estes cinco, porém, eram de um tipo diferente dos dez iniciais. Parecem considerações que devem levar um adversário à suspensão do juízo. Esta deveria ocorrer nos casos em que se declarasse um desacordo, em que as considerações conduzissem a um retrocesso, houvesse relatividade no juízo, este dependesse de suposições e descambasse em argumentos em círculo vicioso. No intervalo entre Enesidemo e Agripa, deve ter havido discussões com interlocutores que os cépticos julgavam dogmáticos, com o resultado de se colocar ênfase nos defeitos de argumentos que os primeiros viam nos dos segundos. Realmente, boa parte das obras de Sexto Empírico é dedicada a tais críticas, muitas das quais, importa reconhecer, têm valor duvidoso. Houve argumentos desse tipo a respeito, por exemplo, a tentativa de especificar as causas das aparências, especialmente quando as causas em questão

eram supostamente encontradas em fatos sobre a natureza que transcendiam as aparências.

Mais tarde outros cépticos, talvez especialmente Menodoto, um médico empirista que talvez tenha sido mestre de Sexto Empírico, reduziu os tropos a dois apenas. Mas o que parece que isso implica é um dilema geral com que os cépticos confrontavam seus adversários. Todas as coisas são conhecidas em si mesmas ou através de outras. A primeira condição, porém, é impossível, como indicaram os desacordos entre os dogmáticos, e a segunda porque a primeira ponta do dilema aplica-se também a essas outras coisas ou surge um retrocesso infinito ou um argumento em círculo vicioso. Este dilema evidentemente depende de considerações aduzidas nos tropos anteriores, de modo que estes dois tropos finais parecem o sumário das discussões, inúmeras, que os cépticos tiveram com os dogmáticos. A conclusão a que chegaram foi que elas “nada resolviam”. A única atitude correta era a suspensão do juízo, contentando-se o indivíduo com as aparências, e isto, alegavam eles, levava à felicidade. Hegel pensou que os antigos cépticos foram os únicos autênticos, no sentido em que os de seu próprio tempo queriam pôr em dúvida algumas coisas apenas para assumir postura dogmática em relação a outras. Há alguma verdade nisto, ou haveria, se os antigos cépticos tivessem vivido, como diziam, de acordo com seu cepticismo. É mais do que duvidoso que eles pudessem ter feito isso ou, na verdade, que alguém pudesse.

NEOPLATONISMO

Com o cepticismo chegamos realmente ao fim das escolas helenísticas, embora, conforme já tivemos oportunidade de ver, ao chegar essa doutrina ao seu ponto culminante, já existissem formas de platonismo misturadas com outras coisas, denominadas Médio Platonismo. À parte Numênio e Albino, a quem já fizemos referência, Filo propôs uma forma de platonismo judaico, cabendo a Clemente e Orígenes sugerir formas de platonismo cristão. O último desses filósofos foi discípulo de Amônio Sacas, uma figura de certa maneira misteriosa que ensinava em Alexandria, que nessa altura se tornara o ponto focal da filosofia grega. Amônio nada escreveu, mas foi mestre não só de Orígenes mas também de Plotino, o fundador da denominada Escola Neoplatônica. Plotino (c. 204-269 d.C.) nasceu no Egito e estudou filosofia em Alexandria, mas seguiu posteriormente para Roma, onde elaborou seu sistema filosófico. Seu principal discípulo, Porfírio (233-304 d.C.), retratou-o em uma biografia e ele mesmo introduziu alguns refinamentos no sistema neoplatônico. Coube-lhe também compilar as obras de Plotino em seis grupos de nove livros, trabalhos estes que vieram a ser conhecidos como *Enéadas*, da palavra grega *ennea*, que significa nove.

A Escola Neoplatônica tornou-se a dominante no período e chegou a ser mesmo patrocinada pelo imperador Juliano (o “Apóstata”) como uma rival do

cristianismo. Após a morte de Plotino, a escola se cindiu, parte dela continuando na Síria sob Jâmblico e a outra parte em Atenas sob orientação de Proclo e, mais tarde, de Damáscio. Em 529, o imperador Justiniano, no interesse do cristianismo, proibiu o ensino da filosofia em todo o Império, com o conseqüente fechamento da escola de Atenas (é assunto controvertido se o ensino da filosofia cessou também em outros lugares). Damáscio e outros tentaram continuar a exercer sua profissão na Pérsia, mas julgaram a vida intolerável nesse país. Ao regressarem ao Império não foram, porém, castigados por suas crenças, embora se mantivesse a proibição ao ensino. Dedicaram-se, em vista disso, a escrever comentários, especialmente das obras de Aristóteles, embora, no contexto das mesmas, a discussão filosófica prosseguisse, particularmente entre Simplício, o comentarista mais conhecido do período sobre Aristóteles, e o neoplatônico cristão João Filopono. A tradição de comentários filosóficos continuou no período bizantino. Transmitida aos árabes, constituiu o meio da redescoberta final de Aristóteles no século XIII, após séculos de ignorância no Ocidente.

O sistema plotiniano não se baseava realmente em discussões. Segundo se sabe, Plotino não tinha gosto por debates públicos, deixando isto a seus discípulos. A sexta *Enéada* contém de fato uma crítica aos sistemas aristotélico e estóico de categorias e uma tentativa de estabelecer “os maiores tipos” platônicos, como a autêntica doutrina das categorias, e adaptar as demais opiniões ao contexto das mesmas, como aplicáveis ao mundo sensível, mas não ao mundo inteligível. Os detalhes dessas críticas não são encorajadores para uma crença em Plotino como filósofo que se baseie em argumentos. Na verdade, elas são sobretudo confusas. O forte de Plotino residiu em fornecer uma descrição metafísica da realidade de um tipo que devia alguma coisa a Platão, especialmente na distinção implícita no que já dissemos – a existente entre os mundos sensível e inteligível.

A realidade é de fato um *continuum* que se expande para fora, a partir de um centro que constitui a fonte de poder e determina o que dele se deriva. Este processo não deve ser considerado temporal. Representa uma dependência metafísica. O grau mais baixo de poder e realidade – na circunferência, por assim dizer – é encontrado na matéria, que não tem natureza positiva em si, sendo definível apenas pela negação. O indivíduo pode, digamos, reverter este processo mediante identificação com a fonte de poder, que Plotino denominava de Uno. Este fato traz a lume o aspecto místico da filosofia de Plotino, enfatizado ainda mais por Jâmblico, ao passo que Proclo salientava os aspectos mais intelectuais. O Uno é o primeiro de três graus da realidade. Plotino dá a esses graus o nome de *hypostases* (substâncias, ou natureza). Eles são o Uno, o Intelecto (*nous*) e a Alma (*psiche*). O Intelecto deriva do Uno por emanção (o processo expansivo já referido) e torna-se plural por diferenciação em formas e nas mentes individuais. A Alma deriva do Intelecto e torna-se plural ao existir em todas as coisas. É, assim, um mundo-alma que se manifesta não só em coisas obviamente vivas, mas em tudo mais também, de modo que Plotino aceita e prega um animismo geral.

Este atua sobre a matéria, produzindo a natureza, que é a província da prática, não da contemplação, esta de responsabilidade do Intelecto. A prática, diz Plotino, é uma fraca cópia da contemplação.

O Uno não é uma pessoa, embora, algumas vezes, seja chamado de Deus. Não é cognoscível, mas o objetivo do místico, conforme vimos, consiste em identificar-se com ele. O mundo do intelecto é o próprio mundo inteligível das Formas Platônicas, com as quais nosso próprio intelecto está, de alguma maneira, relacionado. É o mundo da eternidade. O mundo-alma organiza o mundo sensível, diz Plotino, da mesma forma como um dançarino o faz com a dança, não por planejamento consciente. É responsável pelo tempo, e se não houvesse alma não haveria tempo, uma vez que a alma é responsável pela mudança e o movimento, sem os quais, acredita Plotino – como na verdade acreditavam Platão e a maioria dos gregos – não haveria tempo (uma idéia que confunde o que é necessário para notar a passagem do tempo com uma característica do próprio tempo). A alma une-se com a matéria por sua própria vontade, a despeito do fato de que a segunda é, em um sentido, a origem do mal. Assim acontece porque ele é a ausência de toda forma e ordem, e o mal é, assim, identificado com a ausência do bem. O conceito de matéria assim usado é, naturalmente, aristotélico, não um conceito platônico, mas isto é típico de Plotino. Ele tende a incorporar as idéias aristotélicas ao seu próprio sistema.

Em um espaço curto, é talvez difícil achar muito sentido no que Plotino diz. Ele apresenta uma descrição de coisas que derivam de uma fonte central. Embora seja de inspiração platônica, distancia-se muito disto em espírito. Isto acontece porque, atrás de Plotino, há o médio platonismo e um período de religiões de mistérios, quase filosóficas, nos quais movimentos como o gnosticismo e o hermetismo foram preponderantes. Não obstante, Plotino conhecia bem seus predecessores estoicos e aristotélicos. Por isso mesmo, embora haja misticismo no neoplatonismo há também filosofia autêntica, embora não de nível muito alto. O sistema é essencialmente não-cristão (não há, por exemplo, lugar nele para a criação), mas os cristãos podiam adaptá-lo e o neoplatonismo cristão não só era possível, como de fato realmente surgiu. O essencial em Plotino é que a realidade deve sua existência e natureza a uma única fonte primária e primitiva, da qual deriva um mundo de Formas inteligíveis com as quais podemos estabelecer certo contato *através* de nosso próprio intelecto e da qual procedem vida, tempo e mundo sensível. Tudo isto constitui a forma que é imposta à matéria informe e lhe dá seus fundamentos racionais e a qualidade do bem. Temos corpos feitos de matéria, mas também alma e intelecto e um caminho desta maneira, em princípio, se abre para uma identificação com a fonte do ser na experiência mística – algo que, de acordo com Porfírio, Plotino conseguiu realizar quatro vezes (Porfírio disse que a conseguiu uma vez).

O próprio Porfírio pouco teve a contribuir para o sistema de pensamento, embora, em uma observação sobre o *status* da espécie, ao discutir o *Categorias*

de Aristóteles, formulasse o problema dos universais, que tanto preocupou a Idade Média. Proclo (410-485) foi uma figura de maior peso. Introduziu, ou de qualquer maneira tornou mais importante na escola, o sistema de tríades subordinadas de *hypostases* dentro da grande tríade plotiniana, com o objetivo de preencher claros que pensou existirem na mesma. Ele achava também que a diferenciação e transformação em uma pluralidade de coisas, que encontramos no sistema de Plotino no nível de intelecto e alma, devia existir também nos níveis mais altos. Em vista disso, propôs uma doutrina segundo a qual o Uno é diferenciado e transformado em *henads* (*monads*, poderíamos dizer, para usar o termo preferido por Leibniz muito depois), responsáveis por uma hierarquia de entidades subordinadas que se estendiam para baixo na direção dos níveis inferiores da realidade. Isto obviamente complica imensamente o sistema e rouba o neoplatonismo do caráter monístico que tivera com Plotino. Outra maneira de dizer isto é que Proclo foi o Leibniz do Spinoza de Plotino.

Conforme vimos, a filosofia, em uma forma ou outra, passou para outros períodos, embora, devido às circunstâncias, particularmente de natureza política e religiosa do Império Romano, ela se envolvesse cada vez mais com outras coisas. Em Bizâncio, pouco aconteceu, salvo no nível de comentários. No Império do Ocidente, o cristianismo tornou-se a norma, e considerações teológicas e filosóficas se emaranharam. Mas, na verdade, isto já acontecera muito antes de Justiniano fechar as escolas filosóficas e, para estudar a primeira das grandes figuras da filosofia na Idade Média, santo Agostinho, temos que retroagir a um tempo anterior a Proclo, ou pelo menos a seu tempo, nos séculos IV e V d.C.

7

FILOSOFIA MEDIEVAL I

É impossível estudar a filosofia da denominada Idade Média como se faz com a de qualquer outro período. Estamos na verdade interessados em um período que durou dez séculos ou mais (dependendo de onde pensamos que começou e acabou). Nesse período, houve grandes figuras filosóficas, muitas das quais conhecemos apenas por reputação, um número grande demais para analisar em detalhes e qualquer tentativa nesse sentido inevitavelmente produzirá a sensação de termos perdido de vista a floresta por causa das árvores. Mas há ainda dois pontos a serem destacados a esse respeito.

Em primeiro lugar, foi de muitas maneiras um período voltado para o passado, na direção dos gigantes da filosofia grega, isso em uma época em que o conhecimento do idioma grego praticamente desaparecera do Ocidente. O hábito de produzir comentários sobre a filosofia grega persistiu, no Mediterrâneo oriental, durante séculos, em Bizâncio. Na verdade, um conhecimento substancial da obra de Aristóteles foi preservado apenas através dessa fonte. De lá passou aos árabes e, através deles, voltou finalmente à Europa. Platão era em geral encarado através de olhos neoplatônicos e, inicialmente, exerceu a maior influência sobre os filósofos cristãos. Tudo isto foi saudosismo no sentido em que as formas da filosofia, se não seu espírito, as idéias filosóficas, ainda que não seu uso, tinham suas fontes no pensamento grego. Por isso mesmo, em certo sentido, não se pode dizer que o período tenha sido criativo, filosoficamente falando.

Em segundo, conforme já indicamos, a filosofia tornou-se subordinada ao cristianismo. Não queremos dizer que não se possa fazer uma distinção entre filosofia e teologia, ou entre razão e fé. Na verdade, a questão da relação entre as duas teve um papel a desempenhar no debate. Queremos dizer que a filosofia não ocupava mais uma posição independente. Ela era estudada principalmente por pessoas que eram também teólogos, figuras fundamentais na história da Cristandade. Constitui um dos pontos altos da revolução do século XVII na filosofia, ligada principalmente ao nome de Descartes, que, por mais que devesse em idéias à filosofia medieval, ela assinalou a recuperação, pela filosofia, do *status* autônomo que tivera entre os gregos.

Grande parte do que dissemos sobre o espírito da filosofia medieval é especialmente visível em santo Agostinho e em alguns dos outros primeiros filósofos do período. E torna-se menos visível do fim do mesmo. Cabe dizer também que, nessa época, foram procedidos estudos sobre lógica, como, por exemplo, por Pedro de Espanha e Guilherme de Occam, figuras estas importantes em si mesmas. O interesse por este fato surgiu apenas recentemente, juntamente

com o desenvolvimento da lógica matemática nos últimos cem anos e sua libertação das algemas da lógica “aristotélica” tradicional. Parte disto retroage à lógica dos estóicos, mas há elementos de autêntica inovação, particularmente nas teorias de significação (*suppositio*) e inferência (*consequentia*). Grande parte disto, porém, ocorreu quando o período já estava bem adiantado.

AGOSTINHO

Pensam alguns autores que seria melhor incluir Agostinho na história da filosofia grega. Nascido em 354 d.C. e falecido em 430, ele foi contemporâneo de Proclo e precedeu em muito aqueles filósofos neoplatônicos que tentaram continuar suas atividades quando o imperador Justiniano fechou as escolas filosóficas no Império, em 529. Além do mais, a conversão de Agostinho ao cristianismo ortodoxo, vindo do maniqueísmo, ocorreu principalmente em consequência da leitura de obras neoplatônicas em uma forma cristã. Na verdade, há muito neoplatonismo na filosofia de Agostinho. Por outro lado, o espírito de grande parte de sua obra é religioso e não é raro encontrar nela o que ocorre em suas *Confissões*, onde um estudo do tempo e de suas relações com a eternidade corre no curso de uma oração e louvação de Deus. Há também abundância de referências à Bíblia e ao pensamento religioso em geral. Nada disto, achamos, está de acordo com o espírito da filosofia grega.

Agostinho nasceu em 354 em Tagasta, no norte da África. Embora sua mãe, Mônica, fosse cristã, ele julgou inicialmente essa fé insatisfatória. Tornou-se professor de retórica em Cartago, embora alegue no *Confissões* (escrito à idade de 44 anos) que se interessou pela primeira vez pela filosofia à idade de 18 anos após ler o *Hortensius* (obra ora perdida) de Cícero. Para desgosto da mãe, ingressou na seita maniqueísta, mas aos poucos se desiluiu com ela. Ensinou retórica em Roma e em Milão. Nesta última cidade, teve oportunidade de escutar as prédicas de Ambrósio, o bispo na ocasião. Esses fatos, combinados com a leitura de obras neoplatônicas, resultaram em sua conversão ao cristianismo e em seu ingresso na Igreja. Ao voltar ao norte da África, fundou, inicialmente com amigos, uma espécie de comunidade. Sua mãe faleceu em Ostia, a caminho do norte da África. No *Confissões*, ele descreve uma experiência mística de união com Deus que ambos compartilharam antes de ela falecer. Na África, foi atraído finalmente para a vida sacerdotal e substituiu Valério como bispo de Hipona, cidade onde faleceu em 430, à época em que os vândalos se preparavam para sitiá-la.

Agostinho tem sido considerado às vezes precursor de Descartes por ter formulado a proposição “*Si fallor, sum*” (“Se erro, existo”). Mas a motivação foi inteiramente diferente. É realmente verdade que a proposição constitui um passo vital na rejeição do ceticismo, o dos cépticos gregos. Agostinho diz que não podemos duvidar das coisas em geral ou supor que são falsas sem aceitar nossa própria existência. Isto não teve, porém, a intenção de nos levar, como aconteceu

com o paralelo “*Cogito, ergo sum*” (“Penso, logo existo”), a uma justificação do alcance do conhecimento e à defesa da existência de um mundo separado de nós. (Argumentou-se, aliás plausivelmente, que a idéia de um “mundo externo” não era possível a Agostinho, uma vez que a distinção interior-exterior depende de um cepticismo mais radical sobre nós mesmos do que fora vigente naquela data.) Na opinião de Agostinho, a alma era superior ao corpo, de modo que não acontece, nem mesmo na percepção, estritamente falando, que o corpo influencie a alma. A alma forma suas próprias impressões em resposta ao que acontece ao corpo e às coisas que o afetam e, nessa base, chega a seus próprios juízos. (Opiniões semelhantes são encontradas em Plotino.) A percepção, assim, implica uma atividade da parte da alma e é neste sentido uma função da vontade. O “Eu” cuja existência é sustentada no “*Si fallor, sum*” deve ser identificado com a alma, assim interpretada.

Simultaneamente, Agostinho não duvidava que percebemos de fato a existência de um mundo de objetos independentes de nós. Como isso é possível, dada a teoria de que a percepção é, corretamente falando, trabalho da alma, constitui um dos pontos obscuros da posição agostiniana, a despeito de suas tentativas em *De musica* e outras obras de torná-la coerente. Agostinho estava, na verdade, interessado em outros aspectos das atividades da alma, em particular em certos pensamentos que revestem o caráter de indubitabilidade – pensamentos envolvendo verdades necessárias, como as da lógica e da matemática. Isto porque considerava essas “verdades eternas” como indicações de iluminação por Deus e pensava que a existência delas dava uma clara indicação da existência de Deus. Na verdade, interpretava as Formas platônicas e neoplatônicas como pensamentos na mente de Deus. Uma vez que tais conceitos participam dos juízos em geral, mesmo de juízos sobre o mundo percebido, Agostinho tirou a inferência de que todo nosso conhecimento é, em maior ou menor extensão, um produto da iluminação que Deus nos concede. Este é talvez o aspecto fundamental de sua filosofia.

Em certo sentido, porém, essa descrição põe todas as formas de conhecimento no mesmo nível. A despeito do papel ativo atribuído à alma, como distinta do corpo, os objetos de seu conhecimento são, em todos os casos, considerados independentes dela. Desta maneira, alega Agostinho, da mesma forma que aquilo que todos percebemos não é meramente um aspecto de nossos órgãos de sentidos, mas algo visível e independente de nós, no caso de outras formas de conhecimento, incluindo o das verdades eternas, o que conhecemos deve ser independente de nós. Em um sentido, conhecemos todas as coisas em Deus, se apenas no sentido em que Deus é a fonte dessa iluminação da qual depende o conhecimento. Mas, na realidade, é mais do que isso. Isto porque essa iluminação é também a fonte das próprias coisas. Todas as coisas dependem da mente divina no sentido em que são a corporificação do conhecimento divino. O objetivo da humanidade é ser uno com Deus. Agostinho acredita que nisso reside a

felicidade, ou bem-aventurança, que é também o fim da filosofia. Do ponto de vista do conhecimento, ser uno com Deus é ser uno no próprio conhecimento com o conhecimento divino, que é sua origem e fonte. Esta é a relação de Deus com o mundo, como seu criador.

Essa própria idéia cria um problema. Agostinho acreditava em criação a partir do nada. Ora, a concepção de Deus que acabamos de estudar aproxima-se muito mais da idéia neoplatônica do Uno como fonte de todas as coisas através de emanção. Na teoria plotiniana de relação entre tempo e eternidade, o tempo entra no quadro apenas com a alma e, portanto, com a vida; o domínio da Mente e das Formas corresponde à eternidade. Para Agostinho, Deus existe na eternidade. Como, então, podemos ter uma doutrina de criação? A resposta de Agostinho é plotiniana, mas com uma diferença. É dada no famoso trecho do Livro XI do *Confissões*. Falando a Deus, pergunta “O que é o tempo?”, acrescentando que sabe perfeitamente bem, até que alguém lhe pergunta (situação difícil em que se viu colhido um número enorme de outros filósofos). O problema tem origem em idéias sobre passado, presente e futuro. O presente, em particular, cria dificuldades devido à nossa inclinação de pensar nele como um gume de faca entre passado e futuro. Ainda assim, em certo sentido, passado e futuro não existem. Por outro lado, sem as idéias de passado, presente e futuro não temos tempo ou passagem do tempo. Na verdade, temos apenas eternidade.

A resposta de Agostinho consistiu em localizar a natureza do tempo na percepção de sua passagem e, por conseguinte, na alma individual. Não há tempo no sentido em que envolva sua passagem ou fluxo à parte as expectativas, memórias e percepção geral individual de seu transcurso. O tempo é, por assim dizer, um fenômeno subjetivo. Daí, quando dizemos que Deus criou o mundo do nada, falamos apenas do ponto de vista humano individual. Na verdade, Deus existe na eternidade. Não há, assim, a questão do que Ele estava fazendo antes da criação do mundo ou de coisa alguma do mesmo tipo. A doutrina neoplatônica de um mundo que emana de um Uno imemorial ou eterno é conciliada, ou aparentemente conciliada, com a doutrina cristã de criação *ex nihilo*, pela sua posição de que os aspectos temporais desta última são meramente produtos de nosso ponto de vista humano individual.

Outros problemas, porém, surgem dessa tese. A criação de Deus, mesmo que não temporal estritamente falando, é absoluta. Como, então, pode haver fenômenos no mundo? Como pode haver mesmo a seqüência de eventos implícitos na história da Bíblia sobre a criação, segundo a qual as coisas aconteceram em dias sucessivos? A fim de lidar com essas objeções, Agostinho recorre à doutrina de “razões seminais” (ou causas), que tem algo em comum com a idéia estoica de princípios seminais. O mundo foi criado de tal maneira que haveria nele sementes de fenômenos futuros, se as condições fossem apropriadas. Isto parece implicar uma visão determinista das coisas. Agostinho, não obstante, acreditava

que os seres humanos dispõem de livre-arbítrio. O homem fora criado com o objetivo de atingir a felicidade na visão e identificação com Deus. Os seres humanos têm vários impulsos, que Agostinho denomina de “amores” (que, às vezes, julga semelhantes a peso), mas estes são complexos, e o que os homens fazem não é determinado por sua natureza, como no caso de meras coisas físicas. Eles podem, por conseguinte (se “por conseguinte” é a expressão certa), resolver não buscar Deus e, assim, não atingir a verdadeira felicidade. O mal, como no caso dos neoplatônicos, é a ausência do bem, a incapacidade de alcançar aquele bem que o homem pode na verdade atingir. Nada disto é muito satisfatório do ponto de vista teórico e a dificuldade resulta da tentativa frustrada de conciliar princípios cristãos com uma doutrina derivada do neoplatonismo.

Reencontramos dificuldade semelhante na opinião de Agostinho sobre o papel do estado e da sociedade. Durante a maior parte de sua vida, ele tendeu a aceitar a sociedade, da forma organizada sob o Império Romano, como apenas uma das facetas da vida humana. O estado existia apenas para promover o bem-estar do indivíduo através de uma ordem social, desde que o objetivo primário do indivíduo é algo que implica apenas ele e Deus. O saque de Roma pelos visigodos em 410 levou-o a uma espécie de reavaliação do papel da sociedade. O *A cidade de Deus*, escrito perto do fim de sua vida, apresenta uma divisão mais nítida entre o que ele chama de as cidades celestial e terrena, a cidade de Deus e a cidade da Babilônia. Elas constituem extremos, a primeira destinada àqueles que alcançarão a glória com Deus, a outra aos que terão o contrário. Nenhuma das duas é, na realidade, sociedade ou estado como realmente existem, e no *A cidade de Deus*, ele oferece uma visão de algo que realmente não existe na terra. O que de fato existe é uma espécie de meio-termo entre as duas cidades a fim de manter a ordem e o bem-estar material. A visão de sociedade e organização política de Agostinho é, portanto, minimizadora e o ideal da Cidade de Deus implicava uma espécie de separação entre Igreja e Estado que não existiu, nem poderia existir, da forma como eram as coisas no Império Romano de seu tempo.

BOÉCIO

O problema de reconciliar o conhecimento eterno por Deus de sua criação com a liberdade humana, que Agostinho não conseguira resolver corretamente, foi retomado por Boécio (c. 480-524/5) em seu último trabalho, *A consolação da filosofia*, escrito quando ele se encontrava na prisão por crime de traição e pouco antes de sua execução. No seu caso, o problema foi explicitamente colocado na forma de como a liberdade humana deve ser conciliada com o conhecimento *prévio* de Deus. Em sua solução, Boécio utilizou a mesma idéia de eternidade que Agostinho herdara de seus predecessores neoplatônicos. Deus, uma vez que existe na eternidade, não *prevê* as ações humanas. Vê todos os eventos temporais do ponto de vista da eternidade e, assim, em uma espécie de presente eterno, no qual todos os eventos temporais ocorrem juntos. Considera as ações humanas como livres e não há obstáculo a isto de parte de um conhecimento *prévio*. Se ou

não o conhecimento prévio tem, em qualquer caso, algo a ver com a questão de se as ações humanas são livres, é um ponto controverso. Isto porque conhecimento prévio não implica necessariamente determinação. Se eu sei que você mais tarde resolverá fazer uma coisa, e não outra, isto não implica necessariamente que você não resolverá livremente fazer aquela coisa. Não obstante, freqüentemente se pensa que o conhecimento prévio é hostil à liberdade e Boécio não constitui exceção neste aspecto. Sua “solução” é engenhosa mas cabe pensar que, filosoficamente, também é irrelevante. Mas se é, de fato, ainda constitui matéria de debate.

Boécio é digno de nota ainda por outro motivo. Interessado na lógica de Aristóteles, traduziu para o latim o *Organon* do mestre grego e o *Eisagoge* (uma introdução ao tratamento das categorias de Aristóteles), de Porfírio, e escreveu comentários sobre algumas delas, especialmente sobre o *Categorias* e o *Eisagoge*. Neste último caso, comentou uma observação de Porfírio, mencionada no capítulo anterior, de que era incerto o *status* das espécies e gêneros. Tentou explicar o que Platão e Aristóteles haviam dito sobre o assunto, dando especial atenção ao primeiro porque, como disse, estava comentando esse filósofo. Mas não tentou julgar entre Platão e Aristóteles, no tocante a se espécies e gêneros e, por conseguinte, universais, existem em coisas sensíveis, ou se existem, como se pensa que Platão supunha, separados dos corpos. Desta maneira, Boécio passou o problema dos universais para filósofos de épocas posteriores. Desde que ele era quase que o último filósofo na parte ocidental do Império Romano a ter um conhecimento extenso de grego e, por conseguinte, o último a desfrutar de conhecimento direto das obras de Platão e Aristóteles, foi também o gargalo através do qual o conhecimento do mundo antigo, da forma que então existia, chegou aos pósteros e, mesmo assim, de certa forma distorcido.

JOÃO ESCOTO ERÍGENA

A grande figura seguinte da filosofia medieval só surgiu 300 anos depois, época em que o conhecimento do mundo grego estava praticamente morto, embora permanecesse alguma coisa de sua tradição. João Escoto Erígena (nascido c. 810), originariamente monge irlandês, possuía alguns conhecimentos de grego e conseguiu traduzir trabalhos de Gregório de Nissa (um dos padres da Igreja do século IV, que considerava a criação das coisas como procedente de Idéias divinas, sendo os corpos formados de qualidades reunidas na forma dessas idéias – idéia esta que foi considerada como um tipo de idealismo, ponto este que poderia dar margem a muita discussão). Traduziu também as obras do Pseudo-Dionísio, um autor de fins do século IV e princípios do século V, que exerceu grande influência sobre o pensamento cristão primitivo, mas que se acreditou erroneamente ser um convertido ateniense de São Paulo, Dionísio, o Areopagita, e por isso teve talvez uma fama imerecida. Esses dois autores em particular influíram muito no pensamento de João, o Escocês. Em sua principal obra, *On*

the Division of Nature (Da Divisão da Natureza), ele divide a natureza, ou as coisas em geral, em quatro tipos, ou fases (e temos que falar em fases porque João considerava as divisões como formando, em parte, uma seqüência, sendo a última a volta final a Deus, ao fim das coisas).

As quatro divisões são: a natureza que cria mas não é criada (Deus), a natureza que cria e é criada (as causas primordiais, ou Idéias), a natureza que é criada e não cria (a natureza no sentido convencional), e a natureza que nem é criada nem cria (o fim último das coisas, o retorno a Deus). A denominação de “natureza” dada à primeira divisão levou alguns a ver em João uma espécie de panteísmo que lembrava o “Deus ou Natureza” de Spinoza, embora não esteja claro que era isso o que ele pretendia. João utilizou idéias do Pseudo-Dionísio para descrever o conhecimento de Deus – as maneiras afirmativa e negativa (*vide affirmativae et negativae*) – com grande ênfase na última. Trata-se de uma tentativa de determinar a natureza de Deus em termos do que ele não é. Este enfoque retroage ao neoplatonismo e enfatiza a transcendência de Deus acima e além das coisas naturais. Sua natureza é superessencial.

A segunda divisão da natureza, que diz respeito às causas primordiais, constitui uma tentativa de explorar como esse Deus transcendente pode realizar-se e manifestar-se em um mundo pluralista. Fornece um elo, ou tenta, entre a primeira e a terceira divisões da natureza. Entre as causas primordiais é encontrada a Idéia do homem – um homem primordial, livre mas carecendo da maioria das características que acompanham corpo e vida no mundo material. João faz uma descrição alegórica da história bíblica da criação, na qual a queda de Adão constitui o surgimento do homem material e de todo o mundo material juntamente com ele. A divisão final da natureza só pode ser considerada como última etapa de tal processo, interpretado seqüencialmente – a volta final a Deus, cuja natureza deseja, e uma espécie de descanso em Deus. Claro está que a descrição de João tem caráter altamente místico. Foi considerada como uma grande construção metafísica e, interpretada como uma descrição, tem de fato algo dessa qualidade. Sua motivação, contudo, foi primariamente religiosa.

OS ÁRABES

Adiantamo-nos mais duzentos anos e chegamos a uma ocasião em que já haviam mudado as ênfases. Há maior interesse pela lógica. Abelardo e João de Salisbury, por exemplo, escreveram obras com títulos derivados da lógica ou da dialética. Não é de todo fácil explicar essa mudança de ênfase, embora parte do interesse pelo *status* dos universais, ou espécies, e gêneros, e como estes se expressam na linguagem, tivesse algo a ver com a doutrina da Trindade e a relação das três pessoas em uma só. Entrementes, e com inteiro desconhecimento do Ocidente, ocorria um florescimento da filosofia no mundo árabe, com recrudescimento do conhecimento e interesse por Aristóteles, ainda que um Aristóteles misturado com neoplatonismo. Alfarabi [Mohamed ibn-Mohamed ibn-Tarkhan ibn-Uzala

al-Farabi] é o mais antigo entre os mais conhecidos filósofos islâmicos do século X. Utilizou ele idéias aristotélicas para provar a existência de Deus, alegando que, Nele, existência e essência são iguais: Deus é igual à sua essência e fonte do ser de outras coisas. O maior filósofo islâmico do período, contudo, foi Avicena [Abu Ali al-Husain ibn Abdala ibn Sina], que elaborou um vasto sistema de filosofia baseando-se em Aristóteles, *via* Alfarabi. Em sua opinião, Deus é um ser necessário e a fonte de outras coisas, desde que elas emanem dele como resultado de Seu conhecimento de si. Postulou também certo número de intelectos que dele derivavam, incluindo dez em um reino celestial, além das estrelas fixas, responsáveis pelo movimento dos corpos celestiais, de acordo com um sistema ptolomaico modificado. É impossível em um curto espaço fazer uma descrição adequada da complexidade do sistema, embora um de seus pontos fundamentais seja a ênfase no intelecto ativo, ou razão, postulado por Aristóteles.

Refinamentos dessa tese e sua relação com o denominado intelecto passivo foram levados mais adiante por Averróis [Abu al-Walid Mohamed ibn Ahmad ibn Mohamed ibn Ruchd], filósofo árabe do século XII, cujos trabalhos eram do conhecimento de São Tomás de Aquino. Voltaremos posteriormente a este filósofo. Outro filósofo árabe dos séculos X e XI que talvez valha a pena mencionar foi Al Ghazali [Abu Hamid Mohamed al-Ghazzali]. Ele foi principalmente uma figura religiosa; tudo fez para resistir ao que considerava desvios da ortodoxia aceita por seus predecessores. Uma doutrina pela qual se notabilizou, porém, é uma visão de causalidade que o transforma em uma espécie de predecessor de Hume, ao considerar a relação entre causas e efeitos como apenas contingente. Mas adotou essa opinião por razões que o aproximam mais dos ocasionalistas do século XVIII. Queria defender a possibilidade de milagres executados por Deus e, na verdade, a agência causal de Deus em geral. A atribuição de causas e efeitos baseia-se na ligação constante que notamos entre certos eventos, embora a eficácia causal, rigorosamente falando, pertença a Deus.

ABELARDO

Abelardo e os lógicos dos séculos XI e XII no Ocidente nada sabiam a esse respeito. No Ocidente, esse período presenciou o início de uma discussão filosófica sobre o *status* dos universais, tendo por origem observações de Porfírio a que Boécio dera curso, conforme vimos antes. Abelardo (1079-1142) estudou com Roscelino de Compiègne, cujos escritos não sobreviveram, mas, que se diz ter sustentado que um universal era uma simples palavra (*flatus vocis*). Parece que manteve também a versão de “três deuses” da doutrina da Trindade, alegando que toda coisa existente é particular – doutrina esta pela qual foi acusado de heresia e teve que se retratar. O campo oposto do realismo extremo sobre os universais foi ocupado principalmente por Guilherme de Champeaux (1070-1120), embora Santo Anselmo, a quem voltaremos em outro contexto, fosse também um realista. Abelardo fez críticas contundentes a Guilherme de

Champeaux, perguntando como uma espécie substancial idêntica poderia ser encontrada simultaneamente em dois lugares. A própria teoria de Abelardo é um tanto obscura. Tradicionalmente, ele tem sido considerado um conceitualista sobre o fundamento de que, a despeito de sua oposição ao realismo extremo, ele negou também que os universais fossem palavras (*voces*), usando, em vez delas, o termo “*sermo*”. Contemporâneos, incluindo João de Salisbury, pensaram que ele era um nominalista, apesar de tudo (porque, afinal de contas, “*sermo*” não significa fala?). Finalmente, embora negasse que os universais fossem coisas, reservando esse termo para particulares, não negou que nossos pensamentos gerais tenham algo a ver com o que há no mundo, porquanto formulou uma teoria de abstração das coisas, baseando-se na ocorrência de imagens gerais, que representam o que é comum a elas. Mais uma vez, contudo, não parece que Abelardo tenha considerado imagens como coisas em si.

A verdade é que o principal interesse de Abelardo era como dialético e lógico e o que queria esclarecer era o *status* lógico, ou papel, dos predicados. Expressões predicativas não significam coisa alguma em si mesmas. Sua função deve ser vista no que contribuem para as proposições de que fazem parte. Neste particular, um comentador notou uma similaridade disso com as idéias de um lógico do século XX, Gottlob Frege. Segundo ambos os filósofos, perguntar que tipo de *objeto* um predicado distingue é um erro, uma vez que a função lógica de predicados não é distinguir objetos. Diz Frege que predicados referem-se a conceitos, embora Abelardo não admita nem mesmo isso. Se um predicado tem um significado, ou conteúdo, este conteúdo pode ser esclarecido apenas *via* sua função em uma proposição, na qual ele afirma alguma coisa sobre algo. Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que Abelardo não tem uma teoria de universais, uma vez que qualquer uma delas tende a identificar o conteúdo de um predicado com o objeto, seja a natureza real, palavra, ou entidade mental, e Abelardo rejeita todas elas. Se conceitualista, Abelardo o foi em um sentido muito sofisticado e não é de surpreender que outros, com uma estrutura mais tradicional de idéias, tenham-no interpretado de maneira diferente – como nominalista ou mesmo como realista moderado.

ANSELMO

Já nos referimos a Anselmo (1033-1109) como um realista no que interessava aos universais. Sua principal reivindicação à fama, contudo, reside em outra esfera. Embora nascido em Piedmont, Itália, Anselmo tornou-se finalmente arcebispo de Canterbury, onde vigorosamente defendeu os direitos da Igreja contra o rei. Foi também defensor do lugar da razão em relação à fé e é este espírito que permeia suas duas obras, *Monologium* e *Proslogium*, nas quais se propõe a formular argumentos racionais sobre a existência e natureza de Deus. O *Monologium* expõe certos argumentos *a posteriori*, isto é, argumentos que, em certo ponto, dependem de uma premissa derivada do que sabemos da experiência do mundo. Esses argumentos lembram outros encontrados em Platão e

Aristóteles. Anselmo argumenta – como fizera Aristóteles em trabalho mais antigo, o *De Philosophia* – a partir de graus do bem, alegando que deve haver alguma coisa que constitua o bem perfeito e absoluto (e sabedoria, também) e que é a causa do bem de outras coisas. Esta coisa, Deus, naturalmente, é o exemplo do universal autêntico, o bem. Anselmo argumenta analogamente no caso da existência, sustentando que embora, como geralmente acontece, coisas existam apenas através de outras coisas, tem que haver alguma coisa que exista em si e por si mesma – ou seja, Deus. O resultado desses argumentos (que se antecipam a argumentos formulados por São Tomás de Aquino, as denominadas “Cinco Maneiras”) não é apenas, na opinião de Anselmo, que deva haver um Deus, mas também que ele deva ser considerado como o mesmo que bem, sabedoria, ser etc., absolutos. Os argumentos não são formalmente válidos, uma vez que dependem da idéia – comum a muitos outros filósofos, entre eles Aristóteles – de que *tem* que haver um termo final em uma escala de grau, ou dependência. E dependem também de premissas factuais, conforme notamos.

O *Monologium* apresenta a concepção de Deus com que trabalha Anselmo. O *Proslogium*, na verdade, pressupõe essa concepção, mas oferece um argumento independente, o denominado “argumento ontológico”, que tem provocado discussões repetidas desde então. Coloca o argumento no contexto de uma fala a Deus. O argumento diz, na verdade, que Deus é aquilo que maior não pode ser concebido (a concepção do que é entendido por “Deus” derivada do *Monologium*), mas que é também independente da mente (uma vez que algo que existe apenas mentalmente não é tão grande como algo que tem também existência independente). Por conseguinte, Deus deve existir (porque temos o conceito de Deus e faz parte desse conceito que ele existe e, na realidade, tem que existir independentemente de nossos conceitos). Até mesmo o tolo que diz “Não há Deus” deve perceber que sua própria negação de Deus é uma contradição. Isto porque a própria concepção de Deus que ele emprega tem como implicação a Sua existência. Trata-se de um argumento que, se descrito dessa maneira, afigura-se implausível. Há séculos tem sido objeto de ataque, mas, por alguma razão, continua a reemergir e se alega repetidamente que ele, ou algo parecido, pode ser defendido.

O argumento mereceu uma objeção imediata de um monge, Gaunilo, que insistiu em que um raciocínio semelhante demonstraria que teria que existir uma ilha perfeita e imensamente bela, caso se suponha que a existência se segue da perfeição. Anselmo replicou alegando que os dois casos não eram semelhantes. Sua resposta reveste-se de certa coerência, especialmente quando se reconhece que as considerações no *Monologium* fundamentam o que ele tem a dizer no *Proslogium*. Em uma data muito posterior, Leibniz argumentou contra uma versão do argumento ontológico proposta por Descartes, que não sabemos que a idéia de Deus, como ser absolutamente perfeito e infinito, não envolve uma contradição, e se envolve, a idéia de um Deus assim concebido não seria a idéia

de um ser que poderia possivelmente existir. Mais tarde ainda, Kant argumentaria que existência não era um predicado, de modo que a idéia de um ser que possuísse todos os predicados em perfeição não poderia ser a idéia de um ser cujo um dos atributos fosse a existência. Argumentou-se que essa consideração não se aplica à existência necessária porque, o que quer mais que Deus possa ser concebido como sendo, ele não pode ser concebido (como Hume viria de fato sugerir que poderia) como um ser cuja existência poderia ser simplesmente contingente, de modo que poderia existir em um tempo e não em outro. Como quer que possa ser tudo isso, o argumento de Anselmo não foi adotado por muitos de seus sucessores imediatos e são Tomás de Aquino, pelo menos, rejeitou-o.

A REDESCOBERTA DE ARISTÓTELES

Mais ou menos na mesma época, e ainda mais cedo, ocorria um florescimento da civilização árabe na Espanha Mourisca. Um de seus luminares foi Averróis, já mencionado acima. Averróis (1126-98) era crente convicto na filosofia de Aristóteles, naturalmente conhecido em traduções árabes. Ele, cujo nome árabe era Abu al-Walid Mohamed ibn Ahmad ibn Mohamed ibn Ruchd, escreveu extensos comentários sobre as obras aristotélicas, mantendo o que é, na maior parte, uma filosofia aristotélica razoavelmente ortodoxa, com menos elementos neoplatônicos que os existentes na filosofia de Avicena. A natureza é um *continuum* que se estende da forma pura e realidade pura que é Deus até (no extremo oposto) à matéria pura sem forma. Uma tese sustentada por Averróis merece ser comentada, se não por outro motivo porque ele caiu mais tarde sob a crítica de Tomás de Aquino no *De Unitate Intellectus*, deste último. Trata-se de tese a respeito da distinção estabelecida por Aristóteles entre intelectos ativo e passivo, o primeiro dos quais é independente do corpo e não perece com ele. Averróis afirmava que o intelecto passivo gozava do mesmo tipo de sobrevivência que o ativo, embora nenhum deles fosse em qualquer sentido pessoal, exceto em sua manifestação conjunta no corpo – o denominado intelecto adquirido. Não há, assim, possibilidade de qualquer forma de sobrevivência pessoal. Esta conclusão tornou-se alvo das críticas de são Tomás, mesmo à parte a questão de se era uma interpretação correta de Aristóteles.

A Espanha Mourisca gerou ainda o filósofo judeu Maimônides (1135-1204), que deixou a Espanha e faleceu no Cairo. O seu *Guia de Transviados* constitui mais uma tentativa de dar à teologia um fundamento filosófico na filosofia de Aristóteles. Dessa época em diante e até o século XIII, Aristóteles tornou-se a influência dominante na filosofia e suas obras foram redescobertas em detalhes no Ocidente Cristão. Surgiram traduções latinas de traduções árabes e constituíram talvez as primeiras fontes principais do conhecimento sobre o mestre grego. Gradualmente, porém, surgiram traduções diretas do grego de trabalhos não conhecidos anteriormente no Ocidente (o que implica dizer, mais ou menos todas as obras de Aristóteles à parte as referentes à lógica). Algumas

das traduções do grego podem ter sido publicadas antes das traduções latinas da obra em árabe, servindo de meio de controle das traduções árabes nem sempre muito fiéis. Um dos principais tradutores do século XIII foi Guilherme de Moerbeke, amigo de Aquino. Este último pouco sabia de grego e escreveu seus comentários baseando-se nessas traduções.

São Boaventura (c. 1221-74), a primeira figura importante do século XIII, mas que talvez se destaque mais como teólogo do que como filósofo, aceitava menos Aristóteles do que outros de sua época. De muitas maneiras, foi um agostiniano. Admitia boa parte da filosofia natural de Aristóteles, mas não pensava que constituísse alicerce adequado para a teologia. Na verdade, não considerava a filosofia ou, de fato, a razão em geral, como capazes de contar toda a história. Para esse fim, preferiu voltar a Agostinho e aos pontos de vista mais platônicos adotados por seu inspirador. Por isso mesmo, muitas das posições filosóficas de Boaventura são algo como que conciliações. Na sua descrição da percepção pelos sentidos, por exemplo, aceita a tese aristotélica dos efeitos sobre os órgãos dos sentidos, e a produção de uma espécie sensível. No fim, contudo, quer enfatizar, como aconteceu com Agostinho, o poder da alma de agir sobre o corpo, mesmo que não explique bem como isso acontece. As opiniões de Boaventura são, de modo geral, não apenas um meio-termo, mas também sem maior valor.

8

FILOSOFIA MEDIEVAL II

SÃO TOMÁS DE AQUINO

No capítulo anterior invadimos já o século XIII ao falar sobre Boaventura. Há razão, contudo, para separar os três pensadores dos séculos XIII e XIV que estudaremos neste capítulo: São Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Occam. A estatura e abrangência desses filósofos diferem inteiramente das de qualquer figura da Idade Média que estudamos até agora. São Tomás de Aquino foi o grande sintetizador, capaz de usar o recém-descoberto Aristóteles para produzir um sistema filosófico no qual podiam conviver razão e fé. Havia para ele verdades reveladas e quando considerações filosóficas se chocavam com a revelação – como no caso, por exemplo, em que princípios aristotélicos levam à refutação de uma primeira criação – não hesitava em ficar com a fé. Não obstante, em teologia natural e outras esferas, a razão era suprema e achava que Aristóteles, de cuja obra tomou conhecimento através de seu mestre Alberto Magno, proporcionava princípios racionais para uma filosofia completa que a fé podia chamar em sua ajuda. Conforme vimos no capítulo anterior, São Tomás conhecia Aristóteles não de fontes originais, mas de traduções. Além do mais, era ainda necessário identificar quais, entre as obras estudadas, pertenciam realmente a Aristóteles. Por isso mesmo, seu conhecimento de Aristóteles era relativo aos tempos e circunstâncias em que viveu. Não obstante, para ele, Aristóteles era “o Filósofo”.

A síntese que produziu, no entanto, acabou sendo objeto de críticas de Duns Scotus e de Occam, ambos franciscanos, ao passo que São Tomás era dominicano. Historicamente falando, a grande síntese, que é encontrada particularmente em suas duas *Summas*, a *Summa contra Gentiles* (A suma contra os gentios) e a *Summa Theologiae* (A suma teológica) – com séries de perguntas, considerações pró e contra, e respostas finais –, não persistiu. Ainda assim, foi São Tomás que chegou até nós como o grande filósofo escolástico e Duns Scotus e Guilherme de Occam, com justiça ou não, são figuras de menor *status*. A vida de São Tomás (1225-74) nem foi longa nem cheia de acontecimentos importantes, à parte um período em que sua própria família o aprisionou no castelo ancestral, desejando que ele lhes promovesse os fins políticos e não que se tornasse membro da Ordem Dominicana. Ele resistiu, contudo, obteve a liberdade e dirigiu-se para Paris a fim de estudar sob a orientação de Alberto Magno, com quem viveu em Colônia de 1248 a 1252. Dividiu o resto da vida entre Paris e a Itália, dedicando-se ao ensino e aos seus escritos. Faleceu em viagem quando se dirigia para o Conselho de Lyon. À parte as duas *Summas*, foi

autor de grande número de outros trabalhos, incluindo comentários sobre Aristóteles que devem figurar no alto da lista dos mais tediosos jamais escritos, presumivelmente por causa de seu acesso limitado aos textos aristotélicos. Aquino foi obrigado a descrever com meticolosos e incessantes detalhes o que Aristóteles dissera e a exposição supera em muito, em extensão, os comentários.

Sua descrição do mundo natural, baseada nos princípios recíprocos de matéria e forma, é quase estritamente aristotélica, as coisas ocupando vários graus entre os extremos da matéria bruta e forma pura. Ele, porém, manifestou um interesse que Aristóteles talvez nunca tenha sentido por aquilo que veio a tornar-se conhecido como o princípio da individuação – a questão do que, em última análise, distingue duas coisas quaisquer. A matéria, simplesmente como substância, não pode fazer isso; nem a forma, uma vez que ela é geral. Aquino, em vista disso, introduziu a idéia de *materia signata quantitate* – matéria caracterizada no tocante à quantidade. Duas coisas, mesmo coisas da mesma espécie, devem ser distinguidas entre si pelo fato de serem feitas de uma certa substância que ocupa um certo espaço delimitado, mesmo quando não são distinguíveis por outros meios. Deus, sendo forma pura, não precisa desse critério de distinguibilidade. Aquino, porém, considerou como sendo anjos as inteligências que Avicena, seguindo Aristóteles, considerou como as causas do movimento das esferas que sustentavam os corpos celestiais. Julgou que estas tampouco podiam conter matéria. Os anjos só podiam ser distinguidos por diferenças em forma. Uma vez que a idéia de forma corresponde à de uma espécie, cada anjo constitui, na verdade, uma idéia distinta. Não é talvez uma boa idéia, mas tampouco o era a de Aristóteles de seres que consistiam de forma pura.

Diz-se em geral que ele acrescentou algo próprio à sua estrutura de idéias – a distinção entre essência e ser, ou existência, que aparece em um de seus primeiros trabalhos, *De Ente et Essentia*, e que é utilizada continuamente daí em diante. Aristóteles, naturalmente, teria reconhecido a introdução de uma distinção nesses termos. As categorias são espécies de ser, ao passo que coisas ou seres possuem essências na medida em que pertencem a espécies às quais certas coisas devem necessária ou essencialmente se aplicar. Há, assim, uma ligação entre essência e forma, ou espécie. São Tomás impõe a esta outra distinção aristotélica, a existente entre potencialidade e realidade. Dissemos “impôs”, embora, mesmo para Aristóteles, houvesse uma associação entre forma e realidade concreta, por um lado, e entre matéria e potencialidade, do outro. Uma das palavras aristotélicas para realidade concreta é *ἐνergeia*, geralmente traduzida como “atividade” ou “ato”. E é esta noção de “ato” que Aquino menciona a fim de explicar o que entende por “ser”, em contraste com essência. Poderíamos colocar a questão de outra maneira, dizendo que o ser ou o *esse* de uma coisa é a realização, ou concretização, da natureza que possui. Sem essa realização, a natureza seria apenas potencial.

Não é uma idéia muito perspicaz, mas parece que era isso o que Aquino tinha em mente. Ela faria sentido para um filósofo moderno se fosse aceita como significando que há uma distinção a estabelecer entre o *conceito* de uma coisa e sua realização, ou concretização, na realidade. Mas, para ele e para Aristóteles, a natureza, ou essência, de uma coisa, não era uma questão de que conceito temos dela, mas questão do que há em realidade, uma vez que ele era um realista. Ele parece ter usado a distinção entre o potencial e sua realização a fim de estabelecer, em termos realistas, a distinção entre o conceito de uma coisa e a realização, ou concretização, desse conceito. Poder-se-ia argumentar que, do ponto de vista do filósofo grego, isto é um abuso da distinção aristotélica entre realidade e potencialidade. Não há dúvida que está sendo frisado um ponto diferente e não-aristotélico. Muito mais tarde, neste século, encontraríamos Quine dizendo que ser é ser o valor de uma variável. Poderíamos dizer que, no caso de São Tomás de Aquino, um *slogan* comparável seria que ser é ser o ato de uma essência ou natureza. Pode haver variáveis, no entanto, sem que a elas se dê um valor. O problema com o *slogan* de Aquino é que não pode haver concretamente essências exceto como realizadas, ou concretizadas, em coisas e, por conseguinte, exceto como ato. O realismo em questão de essências acarreta isso. Aquino está, sem dúvida, tentando provar um ponto não-realista, envolvendo uma distinção entre conceitos e seus exemplos, em termos realistas.

Nada disso se aplica, de qualquer modo, a Deus, uma vez que ele é pura forma e puro ato sem qualquer potencialidade. Daí, em seu caso, sua essência e seu *esse* são os mesmos. Aristóteles perguntou também se coisas são o mesmo que suas essências e respondeu que isto acontece apenas no caso de substâncias no sentido primário. E isto equivale a dizer que assim é apenas no caso de Deus. Aquino concorda com isso, mas quer dizer algo mais: que o *esse* de Deus é o mesmo que sua essência e que nada há em sua natureza que não seja realizado em ato. Aristóteles teria concordado com a conclusão porque, em sua opinião, Deus é pura realização, ou concretização, sua natureza sendo pensamento puro, mas teria colocado isto em termos de *ser*. De qualquer modo, como cristão, Aquino queria mais de Deus do que Aristóteles admitia.

Que acesso, contudo, temos à natureza real de Deus? Há, evidentemente, coisas negativas, mas ele não é isto, aquilo e outras coisas, a menção das quais constitui a *via negativa* (meio de negação), característica dos místicos em sua abordagem de Deus. Quando a questão passa a atributos positivos, no entanto, Aquino pensa que podemos abordar Deus apenas através de atributos que se aplicam ao mundo que conhecemos. Uma vez que Deus se situa acima e além de tudo isso, esses atributos se aplicam a ele apenas analogicamente. Em outras palavras, não se aplicam a ele literalmente, mas apenas por analogia com coisas ordinárias. Com esses fins em vista, Aquino retoma e amplia as considerações aristotélicas sobre equívoco. Para Aristóteles, a analogia era um tipo de equívoco que se distingue do que veio a ser conhecido como “significação focal”. Aquino considera ambos

como analogias, o primeiro sendo analogia de proporção e o segundo analogia de proporcionalidade. Há analogia de proporção quando a semelhança entre as coisas entre as quais há analogia implica uma diferença de grau, de modo que uma pode ser considerada como o mais alto grau de exemplificação daquilo que é exemplificado apenas em menor grau na outra. É isso o que, no fim, significa a doutrina de significação focal de Aristóteles.

Segue-se, segundo Aquino, que não podemos ter completo e pleno conhecimento da natureza de Deus e que é impossível à razão, da forma exemplificada na filosofia, corrigir essa situação. A situação é diferente, porém, com o conhecimento da existência de Deus. Aquino não aceita o argumento ontológico da existência de Deus da forma apresentada por Anselmo. No *Summa contra Gentiles* em particular, ele rejeita esse argumento sobre o fundamento de que o mesmo envolve um movimento inválido de existência em pensamento para existência em realidade. Constitui, claro, todo o peso do argumento anselmiano fazer essa passagem, mas Aquino o rejeita, apesar de tudo. Não há mais argumentos *a priori* para a existência de Deus. Ficamos, assim, apenas com argumentos *a posteriori*, argumentos a partir da natureza do mundo, tal como a experimentamos. Aquino menciona cinco deles (os denominados “Cinco Meios”), embora dedique a maior atenção ao primeiro. O argumento retroage de várias maneiras aos gregos e a Aristóteles em particular. O primeiro constitui na verdade o argumento de Aristóteles relativo a um primeiro motor. Há movimento no mundo e isto é a realização, ou concretização, de potencialidades. Mas essa realização depende de alguma coisa para produzi-la. Essa idéia pressupõe uma cadeia de realizações que não pode continuar *ad infinitum* e assim ela deve parar em alguma coisa puramente real, uma força motora imóvel, que é Deus. O argumento é, rigorosamente falando, inválido, como o é na versão aristotélica. Pressupõe ele que deve haver uma explicação completa do que acontece e que a cadeia de realização não pode continuar *ad infinitum*. Que o suposto primeiro motor é realmente Deus constitui mais um suposto. Kant argumentaria mais tarde que todos esses argumentos necessitam do argumento ontológico, e da concepção de Deus que isso supõe, a fim de se chegar à conclusão final.

O segundo argumento desenvolve-se analogamente na base da causação eficiente, dizendo Aquino que não pode haver uma série infinita de causas eficientes. O terceiro argumento, o denominado argumento *accontingentia mundi*, afirma que o fato de que coisas neste mundo venham a ser e deixem de ser demonstra que elas são apenas contingentes. Mas seres contingentes podem existir apenas se houver alguma coisa que exista necessariamente e que seja a razão de sua existência, e isto é Deus. O quarto argumento é, na realidade, o aristotélico do *De Philosophia*, no sentido em que quando há um bom deve haver um melhor: graus de perfeição e de bem no mundo implicam a existência de um ser melhor e mais perfeito, que é Deus. O quinto e último argumento é o teleológico, ou o argumento da intenção: indicações de finalidade no mundo

implicam a existência de um desenhista (embora um desenhista não precise, rigorosamente falando, ser um criador, como o Demiurgo do *Timeu*, de Platão, não era). Nenhum desses argumentos é decisivo no sentido demonstrativo, porque todos eles envolvem suposições que podem ser refutadas. Na medida em que conferem plausibilidade adicional a uma crença alcançada sobre outros fundamentos ou simplesmente pela fé é assunto de juízo individual.

É importante compreender que, segundo Aquino, a palavra “Deus” não é rigorosamente falando um nome próprio: poderia ter havido mais de um Deus. Para ele só há, naturalmente, dado o que foi dito acima, apenas um. Sustenta ele que o nome mais apropriado para Deus é o que foi dado a Moisés pela voz que saiu da sarça ardente: Eu sou o que sou. Este nome claramente identifica a igualdade de existência com essência em Deus, algo que não é verdadeiro a respeito de nada mais. Segundo Aquino, Deus criou livremente o mundo do nada, ponto este em que, conforme vimos antes, a fé se choca com a doutrina de Aristóteles. De igual maneira – e mais uma vez isso é uma questão de fé, não de prova filosófica – Deus criou o mundo no começo, mesmo que ele mesmo seja eterno. A vontade de Deus, porém, está sujeita a seu intelecto, exatamente como, sustenta Aquino, no caso dos homens, que Deus criou à sua imagem. Esta é a doutrina do primado do intelecto sobre a vontade, uma doutrina que subseqüentemente veio a ser criticada, especialmente por Duns Scotus.

Para Aquino, contudo, é parte da idéia de que, ao criar o mundo, Deus agiu para comunicar seu bem. Essa idéia traz consigo o problema da existência do mal. Deus, sendo bom, não pode querer o mal; nem realmente, pensa Aquino, o homem. O mal é simplesmente uma conseqüência do que se quer como bem, e aqui Aquino adota uma opinião que retroage a Plotino, de que o mal é simplesmente a ausência do bem, não algo positivo por direito próprio. Os males, tanto o natural quanto o moral, existem por causa de um bem mais positivo. Deus criou tal mundo com espírito de previsão, mas por causa desse bem. Se ou não isto constitui uma descrição satisfatória dos fundamentos lógicos do mal é um assunto que ainda hoje se discute. Alguns podem pensar que a idéia de mal como ausência implica reduzir as possibilidades de mal real, mas essa idéia é talvez o preço que se tem que pagar pela crença em um criador benevolente.

A versão de Aquino da alma humana individual é, com certas modificações, bem aristotélica. Considera a alma como a forma do corpo vivente, embora isto seja uma opinião que implica óbvias dificuldades para a crença na imortalidade da alma, que, como bom cristão, ele tinha que aceitar. A fim de defender a imortalidade, recorreu ao que Aristóteles disse sobre a razão, aproveitando isso para mostrar que a razão possui uma natureza espiritual, o que quer que seja a verdade a respeito das outras faculdades da alma. Voltaremos mais tarde ao papel exato que Aquino atribui à razão, tanto à ativa como à positiva, da maneira como Aristóteles as distinguiu, em conexão com sua teoria de aquisição de conhecimento pelos seres humanos. Argumentou Aristóteles que a razão em

geral deve ser independente de qualquer órgão porque, dada sua compreensão da maneira como funcionavam as faculdades da alma, a posse de um órgão para a razão limitaria o que a razão seria capaz de pensar: ela não poderia pensar em coisa alguma que tivesse a natureza desse órgão. Ele postulava também a existência de uma razão ativa a fim de explicar como a potencialidade, em que consiste a razão passiva – o tipo de razão que vimos estudando até agora – pode ser realizada, ou concretizada.

Aquino aproveitou esses pontos e usou-os para argumentar em defesa da tese de que a alma racional, o tipo de alma que inclui a razão, deve ser imaterial. Mas diz que é toda a alma humana que sobrevive à morte, mesmo as faculdades que dependem, como no caso da percepção sensorial, do corpo para sua efetivação. Separadas do corpo, as faculdades permanecem como potencialidades, embora careçam das condições corporais que tornam possível sua realização. A faculdade racional exige essas condições apenas na medida em que depende da percepção sensorial para seu conteúdo, e Aquino sustenta a doutrina do *nihil est in intellectu quod non prius in sensu* (nada há no intelecto que não estivesse antes da percepção sensorial), fosse ou não ela sustentada por Aristóteles. O intelecto ativo não requer absolutamente condições corporais. Se ou não isto é uma descrição satisfatória ou simplesmente incoerente é questão que será mais bem deixada ao julgamento de cada um.

De um ponto de vista psicológico, contudo, a alma é meramente um conjunto de faculdades ou potencialidades que funcionam ao serem efetivadas por alguma coisa. Para Aquino, há os cinco habituais sentidos, além do que Aristóteles chamou de “senso comum”. A esta Aquino atribui várias funções de acordo com a interpretação de Aristóteles, que se tornou quase ortodoxa, embora, em nossa opinião, seja errônea. Além desses, ele fala em quatro sentidos internos, que são na realidade capacidades não-rationais: *imaginatio*, o poder de conservar imagens sensoriais, ou *phantasmata*; *vis aestimativa*, o poder de aprender, possuído por animais, de que alguma coisa, por exemplo, é útil ou hostil; *vis cognitiva*, um processo semelhante, possuído pelos seres humanos; e *vis memorativa*, ou o poder de reter ou conservar essas apreensões. À parte elas, e os poderes de movimento, apetite e razão, há também a vontade (*voluntas*) no que interessa aos seres humanos. O objeto da vontade é o bem, que Aquino, seguindo Aristóteles, considera o mesmo que felicidade, com o refinamento de que a verdadeira felicidade é encontrada apenas em Deus. Já vimos que, para Aquino, o mal é a ausência do bem e não é em si mesmo um objeto da vontade.

Mas antes de nos adentrarmos em sua ética, temos que examinar primeiro o que, na realidade, é sua psicologia cognitiva, sua versão da aquisição de conhecimento e o papel que nisto desempenha a razão. (Não encontramos em Aquino, como também não em Aristóteles, qualquer epistemologia concernente à justificação de reivindicações ao conhecimento em geral.) Ele é um empirista no sentido em que

pensa que todos nossos conceitos, toda nossa compreensão das coisas, derivam da percepção sensorial (conforme indicamos em nossa referência anterior à doutrina de que nada há no intelecto que não estivesse antes na percepção sensorial). Ele foi também um realista moderado no tocante à teoria dos universais, no sentido de acreditar que teria que haver um fundamento para nossa concepção do que é geral – ou, em seus termos, espécie – no mundo em que vivemos. Ele parte do que é, na realidade, uma teoria causal da percepção que, conforme observamos em outro contexto, pode ser obtido dos atomistas gregos. Mas é uma teoria que se destina a explicar o que Aristóteles queria dizer quando afirmou que, na percepção sensorial, recebemos a forma de um objeto sem a matéria. Achemos que Aristóteles quis dizer que isso devia ser aceito no nível da fisiologia, mas Aquino quer que o seja também no da psicologia.

De modo geral, ele insiste na igualdade de conhecedor e conhecido em qualquer forma de apreensão do mundo. Essa doutrina não pode ser aceita literalmente, contudo, porque ao perceber uma pedra, por exemplo, eu não me torno essa pedra, nem a pedra me vem em sua natureza física ou natural. Aquino pensa, apesar disso, que ela vem a existir em mim em *esse intentionale* (ser intencional), isto é, como sendo aquilo em que consiste a apreensão ou intenção da mente (*intentio animi*). Apreender uma pedra é essa pedra existir em mim, não em *esse naturale* (ser natural), mas em *esse intentionale*, e, assim, não de maneira material, mas imaterial. Poder-se-ia sugerir que essa explicação é um mero jogo de palavras. E de fato é, sem a teoria que a envolve. Em qualquer caso, é preciso lembrar que é, rigorosamente falando, a *forma* da pedra, sem sua matéria, que vem a existir dessa maneira em mim. Qual, contudo, a teoria envolvente? Diz ela que o objeto cria *phantasmata*, ou semelhanças, nos órgãos sensoriais. Mas se estes devem fazer o trabalho necessário, eles têm que ser também mentais. Diz ele que a razão ativa abstrai a forma ou espécie da *phantasmata*, de modo que ela surge na razão passiva como uma *species expressa* (expressa, e não impressa ou imposta [*impressa*] ou palavra [*verbum*]). Aquino chama a isso de *conversio ad phantasmata* ou – usando uma analogia tirada de Aristóteles, mas que este provavelmente entendia de maneira diferente – a iluminação da espécie. Essa *species expressa* é a ocorrência no *esse intentionale* da forma do objeto. Tudo isso parece psicologia muito duvidosa, que recorre a agências internas, ou *homunculi*, mas ela poderia ser concebivelmente interpretada em termos de funções que têm que ser realizadas para que ocorra a apreensão de um objeto como tal.

Outro aspecto da descrição é que ela pode ser interpretada como tentando fazer justiça, em forma moderada, a aspectos de diferentes teorias de universais. O realismo é mantido no sentido em que não pode haver concepção disto ou daquilo (alguma coisa em geral) a menos que o mundo seja tal que se tornem possíveis abstrações de imagens de espécies. Por outro lado, no mundo só existem objetos concretos e estes são isto e aquilo na medida em que, e apenas

nessa medida, é possível abstração de suas imagens. Simultaneamente, a razão ativa deve ser capaz de iluminar o que é assim abstraído, revelando à mente a natureza disto ou daquilo. Assim, deve haver, por assim dizer, conceitos, ou aspectos do intelecto que importem nisso, e o fato de que estes têm expressão verbal faz justiça não só às condições do conceitualismo mas também às do nominalismo, enquanto essas condições não forem imperiosas. A teoria, em outras palavras, inclui aspectos de todas as três principais teorias de universais.

Caso julgado desejável o sincretismo, este seria um resultado admirável, contanto que a teoria fosse coerente. Se ou não isto acontece é matéria de debate, a principal dificuldade sendo o elo entre a versão causal, a presumivelmente apenas física, da sensação, com que se inicia a teoria, e a parte final sobre as diferentes funções mentais que são executadas a fim de permitir a apreensão de objetos como isto ou aquilo. Sem uma teoria coerente, é vazia a afirmação de que os objetos da consciência perceptual existem em nós *esse intentionale*.

Um ponto final precisa ser abordado neste particular. É uma conseqüência da alegação de que o intelecto funciona sempre dessa maneira, que todos os conceitos que temos derivam, em última análise, de percepções sensoriais, por mais indiretamente que seja. Desta maneira, não pode haver apreensão direta de seres imateriais enquanto a alma estiver ligada ao corpo. *A fortiori* não há apreensão direta de Deus nem compreensão direta de sua natureza. Mas já vimos que, de qualquer maneira, esta é a opinião de Aquino. Podemos ter compreensão de Deus apenas por analogia e, neste ponto, ele é inteiramente coerente.

A ética de Aquino é também aristotélica, embora com modificações. Já vimos que, em sua opinião, os homens sempre querem o bem ou o que entendemos como tal, e que o bem é felicidade. Aristóteles dissera que a felicidade era uma atividade da alma em conformidade com a virtude e tratara as virtudes como hábitos e adquiridas por repetição. O mesmo acontece com Aquino. Mas embora houvesse certa ambigüidade em Aristóteles sobre a identificação do bem para o homem, segundo fosse ele tratado como animal social ou como um ser no qual era suprema uma razão com características divinas, Aquino contribui com outra ambigüidade. Isto porque o que Aristóteles chamava de felicidade é considerado por Aquino como apenas felicidade temporal, diferente da felicidade perfeita, que é identificável apenas como a visão de Deus e é alcançável, corretamente falando, apenas na próxima vida. Nada obstante, ao aceitar a maior parte da ética aristotélica – incluindo a doutrina da virtude como um meio-termo, deixando à razão (o que Aristóteles chamava de razão prática) determinar como o meio-termo é constituído e como o indivíduo deve agir para atingir o fim da vida – Aquino enfatizou, mais uma vez, o papel que a razão e o intelecto desempenham na vida. A vontade nada é sem a razão, como esclarece a doutrina do primado do intelecto sobre a vontade.

São Tomás de Aquino é notável também por uma teoria de direito natural. A teoria moral de Aristóteles é naturalista no sentido em que postula o bem para o homem em termos do que é parte da natureza humana e do que é natural para o homem aspirar como ser racional. Os homens, como animais políticos e em sociedade, são governados por leis humanas que são, em certo sentido, uma espécie de imagem da lei divina que governa o universo. Mas os indivíduos podem ser considerados em si mesmos como sistemas análogos, sujeitos a leis que governam as relações entre suas partes. A lei que governa, isto é o direito natural que estabelece o que deve ser feito ou não para promover os objetivos do homem. Como tal, esta lei, como acontece com as leis humanas, é prescritiva, mas a base do que é prescrito deve ser procurada no que é natural (ou se supõe natural) para os seres humanos. Aquino tenta, assim, derivar as leis morais que governam a conduta humana de uma concepção de seres humanos e do que é natural para eles. Se ou não este tipo de “deve” pode ser derivado de alguma maneira desse tipo de “é” constitui assunto ainda muito debatido entre os filósofos.

Se, como fato da natureza, os homens são animais políticos, o Estado é também uma instituição natural que existe para promover os fins daqueles que o constituem. Homens isoladamente nada são sem o Estado, mas, de igual maneira, o papel do Estado é de promover os fins de homens isolados, individuais. A lei humana, por conseguinte, deve ser baseada ou, em algum sentido, subordinada à lei natural, que é em si, conforme vimos acima, uma espécie de imagem da lei divina. Dado esse arranjo hierárquico, segue-se que há um sentido em que o Estado deve ser subordinado à Igreja, na medida em que a função desta última consiste em promover o objetivo final da união dos homens com Deus. Mais uma vez, certos aspectos do cristianismo são impostos a uma estrutura de idéias geralmente aristotélica. Com algumas exceções, este é o modelo geral no caso de Aquino. Sua obra constitui uma grande síntese das idéias aristotélicas, mas, dado o contexto cristão, teológico, no qual são colocadas, o resultado constitui inevitavelmente um meio-termo.

DUNS SCOTUS

Passar das obras de Aquino para as de John Duns Scotus (c. 1266-1308) é, estilisticamente falando, mudar de águas claras para águas extremamente turvas. Scotus é um autor difícil e não menos como pensador. O emaranhado de seu estilo tornou-lhe o nome a origem da palavra inglesa “dunce” (burro, asno). Recebeu ele o título honorário de “Doctor Subtilis”, o que é sem dúvida uma maneira mais polida de dizer a mesma coisa. Por outro lado, O. S. Peirce, filósofo americano do século XIX, considerava-o um “dos metafísicos mais profundos até hoje surgidos”. Uma avaliação justa do mesmo em nada é facilitada pelo fato de que muitas obras que lhe são atribuídas vieram a ser consideradas espúrias e que as principais nada contenham da clareza de forma possuída pelas *Summas* de São Tomás de Aquino. Suas duas principais obras são

talvez o comentário das *Sentences*, de Peter Lombard (uma coletânea de opiniões teológicas dos Padres da Igreja, formuladas na primeira metade do século XII, e que receberam muita atenção e numerosos comentários) intitulada *Ordinatio*, ou *Opus Oxoniense*, e o *Quaestiones quodlibetales* (registros, presumivelmente editorados, de respostas a perguntas e objeções sobre quaisquer assuntos, feitas no curso de debates formais em Paris), obra esta escrita ao fim de sua vida. Elas de modo algum constituem leitura fácil.

Duns Scotus quase certamente nasceu na Escócia. Ingressou na Ordem Franciscana, estudou em Oxford e aí - e subsequente em Paris - lecionou. Durante um período, foi exilado de Paris, época em que pode ter ensinado em Cambridge, mas voltou mais tarde à capital da França. Em 1307, no entanto, foi transferido para a casa de estudos franciscana em Colônia, onde faleceu no ano seguinte. Tal como Aquino, escreveu comentários sobre Aristóteles. Criticou até certo ponto Aquino em relação a Aristóteles e exibiu a tendência de ignorá-lo e, passando por Avicena, chegar a Agostinho. Muitas das críticas constantes de suas obras são, contudo, dirigidas contra contemporâneos não identificados, fato este que pode ter excitado seus alunos, mas que, para nós, torna difícil a interpretação.

As provas que Scotus fornece da existência de Deus são extraordinariamente complexas, em parte por causa de sensibilidade à questão de como uma prova *a posteriori*, do tipo usado por Aquino no “Cinco Maneiras”, poderia ser demonstrativa se suas premissas se baseassem em questões de fato, que, por essa própria razão, não eram necessariamente verdadeiras. Tentou ladear esse ponto fazendo com que as premissas tratassem de possibilidades – para que certos fatos contingentes sejam possíveis deve haver alguma coisa necessária. Sua prova mais complexa desse tipo diz respeito a Deus como primeira causa e ser infinito, sendo o passo final argumentar que uma causa sem causa (necessária a fim de evitar um retrocesso infinito de causalidade) não poderia ser simultaneamente possível e incapaz de ser causada, a menos que fosse também real. Até mesmo esse curto esboço do argumento dá alguma indicação de sua complexidade. O principal ponto nesta área, sobre a qual Scotus divergiu de Aquino, refere-se à doutrina da analogia. Pensava Scotus que “ser” era unívoco e que o mesmo se aplicava a outros chamados termos transcendentais, tais como “uno”, “verdadeiro” e “bem”. Se não fosse assim, seria impossível o conhecimento de Deus. Obtemos nossa compreensão do significado desses termos da experiência com coisas sensíveis. Se os termos adquirissem um significado diferente quando aplicado a Deus, não teríamos maneira de compreender esse significado diferente. Por outro lado, admite Scotus que embora ao aplicar tais termos a Deus expressemos um conhecimento geral dele, não temos, por esse motivo, conhecimento dele em sua individualidade e perfeição.

Neste conceito, utilizou uma idéia pela qual ganhou certa notoriedade, embora não fosse seu autor. Trata-se da noção de *distinctio formalis a parte rei* (distinção

formal no lado da coisa), uma distinção que tem a ver com a forma ou características essenciais de uma coisa e que é nesse sentido objetiva. (“Formal” não deve ser interpretado como “lógico” ou “meramente formal”: a formalidade é um aspecto objetivo de uma coisa que é menos do que a natureza ou essência totais dessa coisa.) Scotus, como certos outros filósofos de sua época, queria alguma coisa entre uma distinção real, ou ontológica, na qual as coisas distinguidas podem, na verdade, existir separadamente, e uma distinção meramente conceitual, na qual as coisas distinguidas são separáveis apenas em pensamento, sem serem capazes de existir separadamente. No caso interveniente, a distinção deve, em certo sentido, ser imposta ao pensamento por motivo de sua base na realidade. Segundo a teoria aristotélica de alma, que Scotus aceitava nos seus pontos essenciais, a razão não pode existir separadamente das outras faculdades (ignorando-se no momento quaisquer objeções decorrentes de considerações sobre a razão ativa). Há, apesar disso, uma distinção real entre as faculdades que não é simplesmente uma questão de como acontece pensarmos nelas. Este é um exemplo da distinção formal que Scotus tinha em mente. É uma distinção bem autêntica e nela não há muita razão em si para disputa. Ela se torna interessante apenas quando se deixa implícito que a distinção é necessária, caso em que a necessidade é *de re* (em coisas e não apenas uma necessidade conceitual).

A situação pode ser diferente com os usos que Scotus quer dar a esta distinção. Isto porque ele sustenta que há uma distinção formal neste sentido entre os atributos divinos, que em Deus são de fato inseparáveis entre si e é por isso que Deus é uno. Esta consideração, quando generalizada, introduz outra idéia característica de Scotus. Ele era um realista no tocante aos universais, na medida em que acreditava que devia haver alguma base objetiva para atribuir uma natureza comum a certo número de indivíduos, mesmo que naturezas comuns não possam existir separadamente de indivíduos. Scotus chamava a individualidade particular de uma coisa a sua *haecceitas* (isto em si), idéia esta que caberia a Leibniz ressuscitar. Rejeitava a tese tomista de que o princípio da individuação é fornecido pela *materia signata* (pela, com efeito, posição espacial-temporal) sustentando que devia haver alguma coisa intrínseca ao indivíduo que lhe conferisse sua individualidade. Esta *haecceitas* talvez não seja de nosso conhecimento e talvez não apelemos para ela ao distinguir coisas, mas ela existe e é conhecida de Deus. É muito obscuro o ponto aonde isto leva em Scotus. Para Leibniz, a individualidade de qualquer dada coisa era garantida pelos alegados fatos de que nenhum dos dois indivíduos tem todas as suas propriedades em comum e que o número de propriedades de qualquer dada coisa é infinito. Scotus, na verdade, rejeita essa idéia. A distinção entre a *haecceitas* de uma coisa e a natureza comum que pode compartilhar com outras é para ele uma distinção formal.

Scotus acha que Aquino sustenta que temos apenas conhecimento indireto de particulares devido à necessidade do processo de *conversio ad phantasmata* (embora seja vulnerável à dúvida se isto é uma interpretação correta das implicações da teoria tomista). Vê o intelecto como interagindo com fantasmas, mas mantém, como faria também Guilherme de Occam, que temos cognição intuitiva da existência de objetos. O conhecimento de suas naturezas, de suas naturezas comuns, depende do funcionamento do intelecto em relação a fantasmas, ao passo que o conhecimento de suas *haecceitas* não é possível nesta vida. O conhecimento de sua existência, contudo, é uma questão de intuição. Scotus, mais uma vez como Occam, distingue igualmente entre cognição intuitiva e abstrativa, esta última dizendo respeito a um objeto com abstração de sua existência ou não-existência. O importante, porém, é a possibilidade de cognição intuitiva, livre da ação do intelecto. Exceto que ela se limita simplesmente à existência de coisas, ela corresponde ao “conhecimento por familiaridade” (contato direto) em que Russell insistiria neste século. Scotus vê também um lugar para a intuição no reconhecimento da certeza de algumas verdades.

Já estudamos algo da opinião aristotélica de Scotus sobre a alma. Achava ele que havia certa incoerência na posição tomista a esse respeito, pelo menos na medida em que, quanto mais a alma era interpretada como a forma do corpo, menos se tornava possível provar-lhe a imortalidade. Não que ele duvidasse que ela fosse imortal. Havia ainda mais uma dimensão em que ficavam visíveis os limites do que pode ser provado. Scotus assumia uma atitude muito mais positiva da liberdade humana, e não meramente relativa, ao que o indivíduo considerava como os fins a serem buscados. Daí afirmar o primado da vontade sobre o intelecto, em contraste com a relação oposta mantida por Aquino de uma maneira que retroagia a Agostinho. A mesma doutrina levou-o na direção da tese de que aquilo que o homem deve fazer moralmente depende daquilo que Deus quer. Embora não declare categoricamente que as coisas são boas na extensão em que Deus as quer (porquanto, de fato, insistia na razão correta e em considerações de conveniência), certamente denotava uma tendência nessa direção.

GUILHERME DE OCCAM

Guilherme de Occam (c. 1285-1349) deu prosseguimento a muitas das tendências manifestadas em Scotus, mas se opunha também a ele em algumas questões, especialmente ao seu realismo e à idéia da distinção formal. Occam é com frequência considerado como um dos grandes expoentes do nominalismo, e de fato foi. Mas é impossível chegar a uma avaliação dessa característica sem estudar-lhe as contribuições à lógica. Realmente, a lógica e a teoria do significado são fundamentais à filosofia de Occam, de uma maneira que não o são para os demais que vimos estudando neste capítulo. A primeira parte de uma de suas obras mais importantes, a *Summa Logicae*, trata da teoria dos termos,

segundo uma tradição que retroage a Abelardo, mas que fora desenvolvida no século XIII por lógicos como Guilherme de Sherwood (ou Shyreswood) e Pedro de Espanha. Na segunda parte da obra, Occam analisa o silogismo e a teoria das conseqüências – uma forma da lógica das proposições e inferências que retroagia aos estóicos e fora estudada também por Walter Burleigh, um franciscano rival de Occam. Estes últimos assuntos, porém, têm menos importância filosófica geral, por maior que seja seu valor para a história da lógica.

Occam, nascido em Surrey, ingressou na Ordem Franciscana e estudou em Oxford. Conhecia bem as idéias de Escoto mas é improvável que tenha sido seu discípulo. Suas palestras sobre o *Sentences* deram margem a acusações de heresia, que lhe foram assacadas pelo chanceler da universidade, tendo sido ele citado a comparecer a Avinhão a fim de defender-se, antes de lhe ser concedida licença para ensinar. Permaneceu em Avinhão durante quatro anos, depois dos quais uma comissão proclamou que alguns de seus artigos eram heréticos, embora aparentemente nenhuma ação contra ele tenha sido empreendida por essa razão. Embora filosoficamente ativo nesse período, em 1327 colocou-se ao lado de Miguel de Cesena, o Geral da Ordem Franciscana, contra o papa de Avinhão na questão da pobreza apostólica. Em 1328, Cesena e Occam, acompanhados de dois outros religiosos, fugiram de Avinhão e se colocaram sob a proteção do imperador Louis da Baviera, que instalara um antipapa em Roma e, nesse momento, se transferia para Munique. Occam acompanhou-o e foi excomungado pelo papa de Avinhão. Em Munique, escreveu certo número de panfletos sobre o poder papal e defendeu a representação política mesmo na Igreja. O imperador mudou de idéia, abandonando Cesena e Occam e parece que os dois buscaram alguma forma de reconciliação com o então papa e a Ordem. Aparentemente, faleceu vitimado pela Peste Negra em 1349.

Occam é, claro, o criador da “navalha de Occam”, ou princípio da parcimônia, e, embora não seja claro se realmente usou as palavras na qual ela é geralmente expressa (“entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade”), ele certamente disse coisas do mesmo teor. É também claro que, para empregar as palavras mais tarde usadas por John Locke, ele pensava que tudo que existia era particular. A fim de entender como ele podia sustentar isso, e ainda conferir significado a termos gerais, é necessário dizer alguma coisa sobre sua lógica de termos e sobre a teoria de cognição que acompanha a compreensão dos mesmos. Os termos, da forma que ocorrem na linguagem, são sinais que constituem a expressão lingüística de estados da mente (*intentiones*), que são sinais naturais do que quer que signifiquem. A fim de fazer com que isso funcionasse no tocante a nomes no sentido ordinário, Occam teve que pressupor uma forma de cognição que implicava uma apreensão das coisas que nomes identificam. Assim, da mesma forma que Escoto, faz uma descrição envolvendo cognição intuitiva por parte dos indivíduos e uma distinção entre isto e cognição abstrativa. Esta teoria

é formulada no *Commentary on Sentences* e também no *Quodlibeta*, duas obras importantes que merecem um lugar ao lado da *Summa Logicae*.

A cognição intuitiva é uma forma de apreender um objeto presente para nós de tal maneira que o conhecimento do mesmo possa ser evidente; a cognição abstrativa consiste em apreender um objeto à parte as condições de sua existência. É importante que as duas formas de cognição tratem dos mesmos objetos, sendo as diferenças puramente uma questão das circunstâncias, ou condições, que acompanham o ato de apreender. Os objetos podem ser de qualquer tipo. Uma intuição é perfeita quando constituída de uma experiência imediata, e imperfeita se a experiência passada tem que ser trazida também à consciência. Não há, por conseguinte, nenhuma sugestão, como acontece com Scotus, que intuições de coisas podem ser confusas devido à nossa incapacidade de apreender a *haecceitas* delas. Todas as cognições abstrativas derivam das intuitivas, da mesma forma que, para Hume, muito tempo depois, todas as idéias derivam de uma impressão correspondente. Dependem do estabelecimento de uma capacidade adquirida, ou *habitus*, de conceber o objeto.

Occam parece, à primeira vista, ter aceitado que os objetos das cognições abstrativas devem ser sempre coisas particulares, exatamente como acontece com as intuitivas. No *Quodlibeta*, porém, declara que como quer que uma cognição abstrativa seja formada, não podemos excluir como seus objetos coisas que teriam produzido um resultado exatamente semelhante. Desta maneira, o trânsito de uma cognição intuitiva para uma abstrativa é um movimento da apreensão direta de um objeto único (uma forma de familiarização com ele) para a posse de um conceito. Mas esse conceito é meramente o ato de compreender as coisas das quais ele é um conceito. Estas coisas podem ser semelhantes, mas não têm nada literalmente em comum. São, diz Occam, semelhantes apenas em virtude do que são em si mesmas. O objeto de um conceito, do qual este é apenas um sinal natural, é simplesmente aqueles indivíduos que se encartam nele. Estes constituem sua significação.

Quando passamos a termos lingüísticos ou vocábulos, temos que estabelecer, em primeiro lugar, uma distinção entre termos categoremáticos e sincategoremáticos. Os últimos correspondem a termos puramente lógicos, cujo papel consiste apenas em ligar vocábulos que são categoremáticos. E estes significam coisas em uma ou outra categoria e podem funcionar como sujeitos ou predicados. Os termos categoremáticos podem ser distinguidos entre os de primeira e segunda intenções. Os de primeira são sinais de itens não-lingüísticos e, os de segunda, sinais de outros sinais lingüísticos ou cujos conceitos são os sinais naturais correspondentes. Termos como “universal” são de segunda intenção, desta maneira, e, na opinião de Occam, os que aceitam teorias realistas de universais não conseguem compreender esse fato. Entre os termos de primeira intenção há ainda uma distinção entre os que são absolutos e os que são conotativos. Os

termos absolutos, ou nomes, significam aquilo que denotam primariamente em todos os casos, ao passo que os conotativos, ou nomes conotativos, significam uma coisa primariamente e outra secundariamente.

Não é muito clara a explicação que Occam nos dá a esse respeito no *Summa Logicae*. Um exemplo de termos conotativos é a palavra “semelhante”, porque ao denominar alguma coisa de semelhante estamos relacionando-a a alguma outra coisa e essa outra coisa é significada secundariamente pelo termo, ao passo que a coisa a qual o termo é inicialmente aplicado é significada primariamente. Pensava Occam, porém, que a categoria de termos conotativos era muito mais ampla do que simplesmente expressões de relação: qualquer termo que só pode ser interpretado por referência a alguma outra coisa é conotativo. Na verdade, de acordo com a opinião “platônica”, a qual se opunha Occam, qualquer termo predicativo (tal como “sábio”) deve ser considerado como conotativo, porque embora seja aplicado ao sujeito (por exemplo, “Sócrates”) ele também faz uma referência indireta a uma entidade abstrata, a sabedoria.

Essa, contudo, é exatamente a opinião que Occam deseja rejeitar. Achava que um termo predicativo tal como “sábio” significa simplesmente as coisas a que se aplica e que quando dizemos “Sócrates é sábio”, os termos do sujeito e do predicado significam a mesma coisa. Ao considerar frases, contudo, passamos, rigorosamente falando, para outro domínio distinto da mera significação, isto é, para o interesse pelo que Occam chama “suposição”. Isto, diz ele, é “como tomar o lugar de outra coisa”. O termo em uma proposição toma o lugar daquilo que “supõe”. Mas a suposição é propriedade de um termo apenas quando está na proposição. Normalmente, o termo supõe aquilo que significa, mas um termo pode ser usado não-significativamente, como nos casos em que é usado para falar de si mesmo, quando estamos interessados mais na palavra do que naquilo que ela significa ou quando é usado para indicar o conceito expressado pela palavra.

Estes dois últimos casos são chamados de suposição material e simples. O primeiro tipo é denominado de suposição pessoal. A respeito desta última, diz Occam que um termo nunca supõe uma coisa em qualquer proposição, a menos que possa ser realmente predicado daquela coisa. Portanto, quando realmente predicamos “sábio” a respeito de Sócrates, o termo “sábio” supõe, coloca-se no lugar de Sócrates. Segue-se que há um sentido em que a doutrina da suposição (a respeito da qual há outras complicações que não estudaremos aqui) pressupõe a noção de predicação e uma opinião sobre a função das proposições. Daí quando nos dizem que o termo predicado supõe o que quer que exista para funcionar como sujeito, dizem-nos algo não só a respeito da significação do termo predicado – sua relação com o que identifica – mas também sobre seu papel lógico no contexto de uma proposição. Esse papel lógico impede que o termo predicado seja tomado como nome de uma entidade abstrata.

O que dizer, contudo, de nomes abstratos como “coragem” ou “brancura”? Occam oferece uma explicação complicada, que o espaço não nos permite detalhar aqui. Nomes abstratos parecem-se com termos absolutos e Occam reconhece isso no caso de termos como “brancura”, que significam qualidades sensíveis de coisas ou substâncias. No caso de termos de outras categorias, ele dá uma explicação do que é dito no uso de um nome abstrato que demonstra que seu emprego é dispensável e que prefere formas de discurso que não contêm referência aparente a entidades abstratas. Essa explicação é redutiva no sentido em que reduz o que se diz aparentemente sobre uma coisa ao que se diz sobre outra. Julga ele essencial que essa explicação seja dada porque, de outra maneira, enquanto referências a qualidades sensíveis poderiam ser entendidas como referências as substâncias que as possuem, em que os termos em questão as supõem, a referência a coisas em outras categorias envolve referência a entidades ou universais, abstratos mas reais. Na verdade, Occam acredita que existem apenas substâncias e qualidades sensíveis nelas e que nada nos fatos da linguagem ou do pensamento, que dependem de sinais naturais, realmente sugerem outra coisa.

É bem fácil entender por que uma opinião extremada, “empirista”, como esta podia ser considerada ofensiva a certas crenças religiosas e, talvez, como herética. Occam adotava uma postura extremamente crítica no tocante às provas tradicionais da existência de Deus. Os requisitos da demonstração – que ela pressuponha premissas necessariamente verdadeiras – impõe severas limitações ao seu alcance. Achava ele que tais premissas tinham a ver com o que se segue condicionalmente do quê, ou em conformidade com Escoto, com o que é possível. Essas proposições, sejam elas evidentes por si mesmas (em virtude da significação dos termos que contêm) ou com base na experiência, são insuficientes para o fim de demonstrar a existência de Deus. A distinção entre o que é evidente em si e o que o é com base na experiência lembra a distinção positivista entre o que é analiticamente necessário e o que é simplesmente *a posteriori*.

A ciência pode desenvolver-se por causa das possibilidades de generalização implicadas no trânsito da indução intuitiva para a abstrativa. Mas a validade desse trânsito depende da aceitabilidade da suposição de que há um curso comum à natureza. Por outro lado, o conhecimento do que é a causa do quê baseia-se simplesmente na observação de seqüências de eventos concomitantes ou regulares. A suposição de um curso comum à natureza, permanece para ele apenas uma suposição, embora, como Hume, não lhe dispute a verdade. Quanto à causalção final, por outro lado, ele a julgava como pouco mais do que uma metáfora. São mais do que evidentes as restrições que tudo isso impõe à possibilidade até mesmo de argumentos *a posteriori* sobre a existência de Deus, mesmo os de Scotus, que se baseiam na causalidade. Isto porque a possibilidade de se usarem considerações sobre causalidade, além daquilo que o indivíduo

pode observar, é mera suposição. Nada disto quer dizer que ele achava que não havia boa razão para acreditar em Deus, mas as considerações em favor da crença assentam, no fim, na fé.

Considerações semelhantes aplicam-se às suas opiniões sobre a natureza da alma e sobre a imortalidade. Pensava ele que não havia razões filosóficas para acreditar em uma alma racional, que poderia ser distinta do corpo, dizendo que pouco lhe importava o que Aristóteles pensara sobre o assunto e que ele, de qualquer maneira, falara na alma em termos indefinidos. A imortalidade seria, mais uma vez, uma questão de fé. No tocante à natureza da alma, inclinava-se para a doutrina franciscana de pluralidade de formas, correspondentes às diferentes faculdades, e rejeitava a doutrina de Scotus de distinção formal, tanto por causa de sua base realista como porque pensava que a idéia de uma coisa idêntica, contendo formalmente uma diferença objetiva em si, chocava-se com a idéia de identidade rigorosa, estrita. Este argumento corresponde em alguns aspectos ao de Leibniz, que argumentava que se duas coisas são idênticas não pode haver coisas que sejam verdadeiras a respeito de uma mas não da outra. Mais uma vez, porém, Occam aceitou alguma forma de unidade do ser como questão de fé, ao mesmo tempo argumentando que tudo que podemos saber dela com base na experiência é que pensamos e exercitamos a vontade. Reafirma a doutrina do primado da vontade, dando grande ênfase à completa liberdade da vontade tanto em nós quanto em Deus.

Deus poderia nos ordenar que o odiássemos, e teríamos obrigação de obedecer, mas, ao fazê-lo, estaríamos de fato demonstrando nosso amor por ele. Se isto é um paradoxo, não é daqueles que Occam pensasse que levava a uma contradição lógica. Mas nosso próprio bem moral reside no exercício inteiramente livre de nossa própria vontade, de uma forma benigna. O bem reside inteiramente numa vontade boa, como na verdade Kant diria mais tarde. A ética de Occam, no entanto, desempenha papel bem secundário em sua filosofia. Seus principais interesses eram lógicos, embora sua ênfase epistemológica sobre a cognição intuitiva de particulares seja de importância fundamental em sua oposição à principal tendência do tomismo.

Houve outros occamistas e filósofos de orientação diferente no século XIV. As atitudes empiristas gerais exibidas por Occam e, até certo ponto, por Scotus, refletiram-se também em algum interesse antigo por questões que eram, em sentido autêntico, científicas – em Robert Grosseteste (c. 1175-1253) e em Roger Bacon (c. 1212 até o fim do século XIII) por exemplo. O período que se seguiu a Occam presenciou muitos e posteriores progressos na ciência, e também – o que alguns consideraram como vinculado a esses fatos – um reflorescimento do platonismo. A filosofia como tal, porém, não atingiu as mesmas alturas. O que quer que a Renascença tenha feito por outras atividades do homem, ela não se distinguiu em filosofia. Por isso mesmo, Occam constituiu na verdade o último

pico da filosofia medieval. Quando ela reemergisse com redobrado vigor, fa-lo-ia em forma mais secularizada.

9

A RENASCENÇA

Talvez pareça um paradoxo que um período que presenciou o florescimento de tanta coisa mais – da ciência, da arte, e da literatura – tenha sido também aquele em que a filosofia esteve em baixa-mar. Não obstante, isso é um fato. Ao mesmo tempo, não se pode negar que a ascensão da ciência, em particular – especialmente na pessoa de Galileu – exerceu uma influência profunda. Quando a filosofia galgou novamente as alturas no século XVII, sobretudo na pessoa de Descartes, a ciência natural tornou-se a influência dominante. Descartes representa também um rompimento com muito do que houve antes. Parte de sua linguagem e maneira de pensar lembravam a escolástica, como o estilo e o contexto institucional da filosofia característicos da Idade Média vieram a ser chamados. Suas principais idéias, porém, constituíram uma espécie de revolução na filosofia, cujas origens, como tantas outras revoluções, não são inteiramente claras. No período intermédio que se seguiu a Occam, a escolástica continuou a existir, embora não mais com a força anterior. A principal figura nesse momento foi Francisco Suárez (1548-1617), que exerceu alguma influência sobre a história subsequente da escolástica, bem, como, com toda probabilidade, sobre Descartes. O principal interesse no período da Renascença, porém, reside em outra esfera.

Ao fim do último capítulo, mencionamos a redescoberta de Platão. Isto foi resultado de um interesse geral da Renascença pela Grécia e Roma e do florescimento dos estudos gregos em geral. Marsilio Ficino (1433-99) traduziu todos os diálogos de Platão, juntamente com outras obras gregas, incluindo trabalhos neoplatônicos. Sua interpretação dos mesmos, porém, envolvia uma mistura de pensamento cristão com idéias herméticas (associadas a Hermes Trismegisto, o “três vezes grande” Hermes, a quem foram atribuídas várias idéias teosóficas e esotéricas nos primeiros séculos da era cristã). Daí, embora as obras de Platão se tornassem novamente disponíveis em sua totalidade, seu pensamento era ainda interpretado de uma maneira que o misturava com outras coisas, especialmente com o neoplatonismo. É duvidoso que se fizesse uma distinção correta entre Platão e o neoplatonismo até o desenvolvimento da erudição clássica alemã em fins dos séculos XVIII e XIX. Ficino pregava a ascensão até Deus *via* contemplação, a imortalidade da alma e a doutrina do “amor platônico”, baseado no *O Banquete* e no *Fedro*, com acréscimos tirados de idéias antigas sobre amizade, e a noção de amor cortês, respigada em Dante e outros autores. Nada disso é filosoficamente importante em si, mas exerceu influência considerável sobre um conjunto inteiro de outros pensadores e criou um modelo de interpretação do platonismo que duraria por muito tempo.

A figura mais importante de princípios da Renascença, porém, foi Nicolau de Cusa (1401-64). Ele, também, tirou numerosas idéias do platonismo e via no neoplatonismo uma doutrina que implicava uma maneira de conhecer, ou intuição, que podia transcender a razão, esta sendo limitada pelo princípio da não-contradição. Embora sejamos finitos, temos por meio da intuição um meio de chegar à infinitude de Deus, o que a razão não pode alcançar. Na opinião de Nicolau, não acontecia apenas que Deus fosse infinito, mesmo absoluta e positivamente infinito. Deus, de alguma maneira, transcendia o princípio de não-contradição, de modo a formar uma unidade que combinava todos os opostos. Esta idéia de coincidência de opostos é a principal de Nicolau. Precedentes para ela podem ser sem dúvida encontrados no neoplatonismo, especialmente no comentário de Proclo ao *Parmênides*, de Platão. Para Nicolau, se dizemos que Deus é *maximus*, o maior, temos que dizer também que ele é *minimus*, o menor, porque nele os opostos de alguma maneira se reconciliam. Nós, claro, não podemos compreender como isto é possível. Temos que nos aproximar de Deus pela *via negativa* (o caminho da negação), salientando as diferenças, gradualmente e pouco a pouco, entre ele e aquilo de que estamos conscientes no mundo.

Deus é transcendente no sentido em que o mundo de alguma maneira depende dele, mas também é, em certo sentido, imanente no mundo, embora de uma maneira, como insistiria Nicolau, que não tornava autêntico o panteísmo. O mundo, em consequência, também é infinito, embora não na maneira positiva como Deus é. Não é uma esfera limitada e, em consequência, não tem centro nem circunferência. Pode-se compreender bem que rompimento essa idéia acarretou com a visão cosmológica da Idade Média, embora coubesse a Copérnico (1473-1543) e especialmente a Galileu (1564-1642) darem substância à idéia como parte da cosmologia científica. Para Nicolau, contudo, o mundo tinha Deus como seu centro e porque Deus é imanente nele, o mundo também é unidade na pluralidade, originado da coincidência de opostos que envolve Deus. Isto é evidentemente uma forma de misticismo, mas um misticismo que, aplicado à natureza, influenciou filosofias da natureza posteriores, particularmente o romantismo alemão.

Um exemplo bem imediato disso é encontrado em Jakob Boehme (1575-1642), um místico luterano para quem Deus era o *Ungrund*, ou Abismo, um absoluto indiferenciado que “nem é luz nem trevas, nem amor nem ira, mas o eterno Uno”. Disse ele ter visto isso, e mais ainda, em uma visão mística. A idéia do mistério do abismo pode ter sido derivada de Paracelso (1493-1541) que, estranhamente, combinava prática médica e teoria filosófica com alquimia e astrologia, além de opiniões teológicas místicas. O filósofo mais conhecido a ser influenciado por Nicolau de Cusa, contudo, foi o italiano Giordano Bruno (1548-1600), que acabou preso pela Inquisição e foi queimado na fogueira em Roma. Suas opiniões foram evidentemente julgadas heréticas, como também, claro, as

de Galileu mais tarde, embora por motivos diferentes. Bruno, tal como Ficino, fora muito influenciado pelos escritos herméticos mas também – talvez estranhamente, nas circunstâncias – por Copérnico, indo realmente além dele na rejeição da tese geocêntrica do universo. Ele considerava isso, no entanto, uma confirmação das opiniões de Hermes Trismegisto e desprezava Copérnico por ser um mero matemático. Seus diálogos sobre *Causa, princípio e unidade* pregam o princípio da unidade do Todo no Uno. O mundo é infinito e a seu respeito utiliza a idéia de Nicolau de Cusa sobre a coincidência de opostos. O mundo é a expressão de um mundo-alma e sua teoria neste particular é uma estranha mistura do atomismo epicurista com essa idéia de mundo-alma. Disto deriva ele a doutrina de mônadas (átomos animados) que se antecipa de certa forma à doutrina posterior de Leibniz. De outras maneiras – como, por exemplo, em sua idéia de Deus como inteiramente transcendente e, ainda assim, manifesto no mundo e como natureza – encontramos antevistas do “Deus ou Natureza”, de Spinoza. A filosofia de Bruno é evidentemente uma mistura, mas, como em outras do período, misticismo e hermetismo são grandes ingredientes da mesma.

Deve estar claro pelo que se disse até agora que a visão científica do mundo, que começava a emergir, exerceu uma influência muito variada sobre os filósofos do período. O próprio Galileu, naturalmente, era conhecido por vários interesses e indagações científicas, implicando, pela primeira vez de forma importante, a experimentação – como no caso de seu experimento com bolas que rolam a fim de confirmar a lei que rege a aceleração uniforme de corpos em queda. Embora julgasse que o universo era governado por princípios matemáticos, ele adotava uma visão essencialmente mecanicista do mundo. Aceitava um atomismo que abrangia a distinção entre o que veio a ser conhecido como qualidades primárias e secundárias das coisas: aquelas propriedades que Demócrito dissera que pertenciam aos átomos, e aquelas, como a cor, que não pertenciam e eram consideradas subjetivas. Não é talvez surpreendente que o atomismo tenha experimentado uma recrudescência durante esse período. O principal expoente da doutrina – em uma forma que retroage basicamente a Epicuro, embora com alguns ingredientes cristãos, especialmente com relação a Deus e à alma – foi Pierre Gassendi (1592-1655). A reputação de Gassendi permanece na maior parte por causa das críticas que fez a Descartes. Um equivalente inglês seu, Thomas Hobbes (1588-1679), expôs sua versão da teoria no *De Corpore*. O direito de Hobbes à fama, contudo, fundamenta-se mais em sua teoria sobre o homem e, em especial, em sua teoria sobre o Estado – a grande Leviatã. A este assunto voltaremos mais adiante.

FRANCIS BACON

Talvez o maior expoente das implicações da nova ciência tenha sido Francis Bacon (1561-1626). Como indicam os títulos de suas grandes obras – *The Advancement of Learning* e o *Novum Organum* (um desafio frontal a Aristóteles) – a principal preocupação de Bacon consistia em expor a metodologia correta

para a aquisição do conhecimento. Ele, portanto, interessou-se menos em formular uma teoria do mundo do que balizar o caminho que a ciência devia seguir. Na verdade, defendeu a visão do que chamou de “A Casa de Salomão”, ou uma espécie de instituto de pesquisa cujos membros desempenhavam diferentes papéis, de acordo com suas idéias sobre a metodologia da ciência, de modo que o saber pudesse ser buscado mais rápida e eficientemente. Ele se opunha violentamente à idéia de causas finais e nisto arrogou-se a missão de derrubar Aristóteles. Uma causa final, disse, era como uma virgem consagrada a Deus: ela nada produzia! Simultaneamente, parte da linguagem em que se expressava era fundamentalmente aristotélica. Assim falou de suas regras para determinar causas (como diria Hume mais tarde) como métodos para a descoberta das formas das coisas. As formas das coisas eram, na verdade, as leis que lhes governavam o comportamento e o método que devia ser observado para descobri-las era essencialmente indutivo, não dedutivo. A indução, porém, deveria ser pautada por regras. De outra maneira ocorreria aquilo de que haviam sido culpados pensadores anteriores – o recurso temerário e apressado a generalizações.

O problema, pensa Bacon, é que há preconceitos naturais aos quais os homens são sensíveis, e estes dificultam o progresso do saber autêntico. Esses preconceitos devem ser eliminados. Cabe, portanto, ao filósofo dizer claramente o que eles são. Daí sua doutrina do que chamou de “ídolos” – os ídolos da tribo, da caverna, ou do antro, do mercado e do teatro. A especificação dessas falácias lembra a indicação e diagnóstico dos sofismas na lógica tradicional – como no *De Sophisticis Elenchis*, de Aristóteles. Os ídolos da tribo são os erros aos quais os homens são em geral vulneráveis por causa de sua natureza humana – erros resultantes, por exemplo, de confiança excessiva nos sentidos, sentimentos ou crenças recebidas. Ao falar nos ídolos da caverna, ou do antro, ele fazia uma referência à símile da Caverna, de Platão, onde os prisioneiros consideram as sombras como a única realidade. Bacon, porém, deu à imagem uma conotação individualista. Todos nós, disse, temos nossa própria caverna, ou antro, que “interfere e distorce a luz da natureza”. Em outras palavras, a disposição pessoal da pessoa, suas teorias privadas e pontos de vista provavelmente gerarão uma visão distorcida das coisas. Bacon declarava que devemos desconfiar de tudo que produz em nós um ponto de vista que é particularmente satisfatório.

Os ídolos do mercado são os erros que nascem da linguagem, da ambigüidade, do vazio e da indução ao erro por palavras, na verdade de tudo que surge no intercâmbio entre homens. Finalmente, os ídolos do teatro são as falsas crenças decorrentes da aceitação dos vários sistemas de filosofia – sistemas que, como peças de teatro, não apresentam uma visão real ou correta do mundo. Podem ser, pensava Bacon, sistemas como o de Aristóteles que são sofisticos e desviaram o homem da experiência, ou sistemas que, como os de alguns cientistas da época, dependem de um número pequeno demais de observações empíricas ou de

experimentos na construção de teorias, ou ainda sistemas que, como o de Platão, misturam filosofia com teologia. Não que Bacon fosse contra a religião em si: era meramente importante que ela fosse conservada em seu lugar.

Tendo eliminado esses erros e preconceitos, o plano de Bacon consistiu em elaborar um grande programa para o cultivo do conhecimento científico correto, o objetivo do qual seria descobrir as formas da natureza, as estruturas subjacentes e as leis que governam todos os fenômenos. Denominou este grande programa de *Instauratio magna* (Instauração magna): dividir-se-ia em várias partes e sua culminação seria uma nova ciência da natureza. O seu elemento principal, no entanto, seria uma nova lógica indutiva, ou metodologia da ciência. Bacon, com toda razão, desconfiava da indução por simples enumeração – o emprego de generalização baseada na compilação de exemplos favoráveis – e insistia na forma muito mais poderosa do exemplo negativo (*maior est vis instantiae negativae*) como método de eliminação de candidatos impróprios ao título de formas que explicam fenômenos. Em outras palavras, o objetivo do exercício era eliminar várias possíveis explicações de um fenômeno, a fim de chegar à única explicação real, que ele acreditava que ali estava para ser descoberta, uma vez que a natureza se fundamenta em um número limitado de formas ou causas geradoras. Um exemplo invalidante serviria muito melhor a esse fim do que qualquer número de exemplos corroborantes.

Com esse fim em vista, propôs a idéia de três escalas de investigação – as da presença, ausência, e graus. Se, para usar seu exemplo favorito, queremos descobrir a forma do calor, reunimos na primeira escala vários exemplos de calor, sendo o objetivo eliminar o que não têm em comum: isto é, o que não está presente em geral quando o calor está presente. Na segunda escala, reúnem-se os casos que são iguais aos da primeira, mas que não se fazem acompanhar de calor. Por exemplo, na primeira poderíamos ter incluído os raios do Sol, que produzem calor; na segunda poderíamos incluir coisas tais como os raios da Lua ou das estrelas, que não geram calor. Nessa base, poderíamos eliminar todas as coisas que estão presentes quando o calor está ausente. Finalmente, na terceira escala, reuniríamos os casos em que o calor está presente em graus variáveis a fim de verificar se essas coisas variam com os graus de calor. Se não variam, podem ser eliminadas. A esperança é que o emprego desses três métodos juntos elimine finalmente todos os candidatos à causa básica do calor, exceto a real, que Bacon pensava que era o movimento.

Não pensava, porém, que a interpretação das escalas fosse destituída de problemas e passava (ou pensava em passar, uma vez que o trabalho está incompleto) a especificar outras considerações que facilitariam o processo de indução e levariam à certeza. O principal tipo de consideração que estabelece é o emprego de “exemplos privilegiados”, casos em que alguma peculiaridade determina o problema, tal como sua excepcionalidade, ou torna explícita uma diferença crucial entre duas possíveis formas, ou naturezas, em conexão com o

fenômeno em questão. Não obstante, a despeito da complexidade da busca de causas, Bacon não pensava que houvesse um método para eliminar todas menos uma do número finito de formas possíveis para um dado fenômeno e que a natureza era tal que o método poderia levar à certeza.

Os estágios do método global encontrado nas três escalas têm sido, às vezes, considerados como antecursoros dos métodos de acordo, diferença e variações concomitantes, de J. S. Mill, expostos no seu *System of Logic*, no século XIX. Há diferenças entre os dois, contudo, tanto em detalhes quanto em seus pressupostos. O objetivo de Mill em seu método de diferença, por exemplo, era encontrar uma *única* diferença entre casos em que um fenômeno ocorre e casos em que isto não acontece e, dessa maneira, identificar a causa do fenômeno com aquela que distingue um do outro. Este não é o objetivo de Bacon e seu método é mais rigorosamente excludente do que o de Mill. Por outro lado, um método de eliminação depende, de fato, da suposição de que há um número finito de possibilidades e que há uma única coisa que constitui a natureza do fenômeno que está sendo investigado. Bacon fazia essas suposições e, porque as considerava defensáveis é que julgou possível, conforme sugerido no *New Atlantis* que, na Casa de Salomão, a certo número de pessoas fossem atribuídos diferentes papéis em uma empresa coletiva com vistas à compilação de exemplos, de conformidade com o método geral. A ciência não se desenvolveu dessa maneira nem veio a ser baconiana em qualquer sentido claro. Ele conseguiu atrair Jaime I, contudo, para sua idéia de um colégio para o cultivo da ciência, o que levou no devido tempo à fundação da Real Sociedade e organizações semelhantes em outros lugares.

É claro que a despeito do menoscabo em que tinha os filósofos do passado, a concepção de Bacon da natureza pressupõe uma metafísica definida. O próprio emprego da palavra “forma” indica isso. A natureza é determinista, o resultado de um número finito de mecanismos geradores associados a naturezas normativas particulares, ou essências. Em tudo isso, escutamos ecos de teorias anteriores, a despeito da novidade de sua metodologia. Seus trabalhos sugerem ainda uma ligação entre as formas a serem descobertas e as qualidades primárias das coisas. Deve ser lembrado que Galileu as considerava iguais à natureza física das coisas, com exclusão das qualidades secundárias. Bacon, igualmente, sentia interesse pelo atomismo, mas inclinava-se a não acreditar na possibilidade de um vácuo e achava difícil de conciliar com o atomismo outros fenômenos empíricos. Por isso, os detalhes de sua física não são formulados com nitidez ou talvez mesmo consistência.

Isto, de certa maneira, é um reflexo do caráter do homem. Além de ser filósofo, ele tornou-se Lorde Chancer e Visconde St. Albans, passou grande parte da vida nos negócios e intrigas da corte sob Elisabeth I e Jaime I e dedicou muito tempo à tentativa de obter o favor real, parcialmente para promover seus planos em

favor da ciência. Não obteve grande sucesso nisso e, no fim, foi expulso da corte por ter sido julgado culpado de receber propinas (acusações de que se julgou culpado, embora alegasse que elas não lhe influenciaram os julgamentos!). Faleceu, talvez caracteristicamente, depois de apanhar um resfriado após sair para a neve a fim de realizar um experimento sobre os efeitos conservadores do frio sobre um frango. Foi, contudo, um homem de visão e produto da “nova era” que a nova ciência estava inaugurando.

HOBBS

Um efeito claro da nova ciência foi certa obsessão com método. Foi sentido obviamente por Bacon e, conforme veremos no capítulo seguinte, também por Descartes. Poucos viram na nova ciência a necessidade de ênfase na indução em que insistia Bacon e a maioria dos demais identificava, sim, a necessidade de maior ênfase na matemática em geral e na geometria em particular. Daí a sugestão de Descartes de que o conhecimento devia ser exposto em forma matemática, com axiomas, definições e teoremas derivados – sugestão esta levada a extremos na *Ética*, de Spinoza. Essa concepção das coisas influenciou ainda outros, embora de maneira menos direta e explícita. Por isso, tomarei como meu último exemplo dessa influência a filosofia de Thomas Hobbes (1588-1679).

Talvez pareça estranha nossa decisão de incluir Hobbes neste capítulo e deixar seu quase contemporâneo Descartes para o seguinte. Terá sido Hobbes, a despeito da questão de datas, uma figura que pertenceu à Renascença de uma maneira que não aconteceu com Descartes? Talvez não, mas Descartes, conforme veremos, introduziu uma nova maneira de enfocar certos aspectos da filosofia, isto de um modo que o tornou autêntico revolucionário que Hobbes não foi. A filosofia da natureza de Hobbes, como a encontramos no seu *De Corpore*, é materialista e atomista de uma maneira que o coloca na mesma classe que Gassendi. Sua visão de homem é, em grande parte, coerente com ela. Suas opiniões sobre religião, que alguns consideraram ateísticas, foram semelhantes, embora mais radicais em suas implicações, às de Gassendi. No tocante a tudo isso, precedentes podem ser encontrados no atomismo primitivo. A filosofia política de Hobbes, à qual seu nome está principalmente ligado, começou a ser formada (particularmente no *De Cive*) no início da Guerra Civil, e o *Leviathan* (Leviatã), seu maior trabalho, veio a lume em 1651, durante o período da Comunidade. Ele, aliás, reconheceu explicitamente os efeitos desses eventos históricos sobre seu pensamento. Versões da tese do contrato social da relação entre indivíduos e Estado, podem ser encontradas muito antes, em Platão e no atomismo grego, por exemplo. Por isso mesmo, a despeito da influência da nova ciência e metodologia, a filosofia de Hobbes pode ser considerada como a culminação de maneiras anteriores de pensar que chegaram ao auge durante a Renascença. Embora o pensamento político de Hobbes exercesse imensa influência sobre os demais, o resto de sua filosofia teve muito menos prestígio e, poderíamos dizer, não encontrou seguidores imediatos.

Mas seria de qualquer modo errôneo ver a filosofia política de Hobbes como tendo existido em um vácuo de pensamento nessa área. Ele provavelmente conhecia as opiniões de Maquiavel (1469-1527), cujo *O Príncipe* havia, embora reconhecendo as vantagens de uma república livre, insistido, apesar de tudo, na necessidade de despotismo monárquico para manter a boa ordem e – algo cinicamente, na opinião da maioria das pessoas – aconselhado o príncipe sobre como essa situação devia ser mantida. O soberano de Hobbes é igualmente absoluto e tem por função manter a paz e preservar a ordem. Richard Hooker (1553-1600), cujos trabalhos influenciaram John Locke, formulou no seu *Laws of Ecclesiastical Polity*, no contexto de uma visão de direito natural que retroagia a São Tomás de Aquino, a idéia de um governo civil baseado no consentimento dos governados. Outros sugeriram a idéia de contrato como fundação da obrigação política, e Grotius (1583-1654) associou esta tese a uma teoria de direito natural plenamente desenvolvida, fundamentada na natureza do homem, sem recorrer à idéia de Deus. O direito natural é, por exemplo, a origem da obrigação de cumprir promessas, sendo a origem da própria lei a natureza do homem, como animal social. Todas essas idéias, de uma forma ou de outra, reaparecem em Hobbes.

A primeira parte do *Leviathan* intitula-se “Do Homem”. Tenta formular as premissas das quais a parte seguinte, “Da Comunidade”, será derivada, de acordo com o amor de Hobbes pela geometria. De muitas maneiras, sincroniza-se com as doutrinas atomistas e é certamente materialista. De 1634 até 1637, Hobbes permaneceu na Europa continental, onde ingressou em um círculo de filósofos ligados a Marin Mersenne e onde conheceu Gassendi. Visitou também Galileu. Voltou à Inglaterra antes da Guerra Civil mas fugiu para a França em 1640, onde eventualmente se tornou, durante algum tempo, preceptor do futuro Carlos II. O *Leviathan* foi publicado enquanto ele ainda se encontrava na França, embora tivesse voltado para a Inglaterra naquele mesmo ano (1651).

Para ele todo pensamento deriva, em última análise, da percepção sensorial, de modo que ele é, nessa medida, um empirista, da mesma forma que o foi Epicuro. Objetos produzem movimentos nos órgãos dos sentidos e através deles afetam o cérebro e o coração (ao qual Hobbes atribuía uma importância quase tão grande como Aristóteles), gerando um “esforço” que “porque se dirige *para fora*, parece ser alguma matéria externa”. A imaginação é um sentido decaído e a memória uma função da imaginação. O pensamento, por seu turno, depende da memória. Hobbes atribuía uma importância especial à fala e à linguagem, sendo o emprego delas “transferir nosso discurso mental e transformá-lo em verbal”; as palavras funcionando, assim, como sinais, como também pensava Guilherme de Occam. Hobbes afirmava também que os nomes são as únicas coisas universais e, por causa disso, são [Occam e Hobbes] em geral classificados como nominalistas. Ele, porém, não demonstra a mesma sutileza nesses assuntos e sobre a natureza da linguagem em geral, como fez Occam. Não obstante, mostra-se inteiramente

consciente dos possíveis abusos da linguagem e as maneiras como as palavras podem enganar e induzir ao erro. A razão, diz ele, “nada mais é do que *avaliação*, isto é, somar e subtrair, das conseqüências de nomes gerais, previamente acordados, para a *marcação* e *significação* de nossos pensamentos”.

Há também movimentos que partem de dentro e que Hobbes denomina, conforme já mencionado, de “esforços”. Eles são as origens dos movimentos voluntários e explicam os desejos e paixões em geral. A vontade é “o último apetite, ou aversão, que adere imediatamente à ação”. Os objetivos da ação são simplesmente aquelas coisas que levam o movimento a um fim. Caso se permita que os movimentos vitais ocorram sem obstáculo, temos prazer; em caso contrário, desagrado. Consideramos como um bem aquilo que promove nossos desejos, e a felicidade é o “*sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que o homem de tempos em tempos deseja”. Não há nesta vida tal coisa como tranquilidade inalterável da mente porque vida é simplesmente movimento e jamais pode haver ausência de desejo. Sobre tudo isso constrói Hobbes sua teoria de motivação humana.

O fato de que os homens têm a mesma motivação e poder muito semelhante leva à inimizade entre eles e, assim, à guerra. E em guerra desse tipo a vida do homem é, em uma das frases mais famosas de Hobbes, “solitária, medíocre, vil, brutal e curta”. Tal é o estado de natureza, concebida não como algo que realmente se aplica em toda parte ou que realmente se aplicou (a despeito de alguns acenos de Hobbes para o que pode ter sido isso entre “os povos selvagens em muitos lugares da América”), mas como aquilo que seria se não houvesse meios para preservar a paz, simplesmente como resultado da natureza do homem. “As paixões que inclinam o homem para a paz”, diz Hobbes (*Leviathan*, Cap. 13), “são o medo da morte, o desejo das coisas que são necessárias para a vida folgada, e a esperança de, por sua operosidade, obtê-las”. Por causa disso, a razão sugere o que Hobbes chama de “artigos convenientes de paz, sobre os quais homens podem chegar a um acordo”. Esses artigos são o que, de outra forma, são denominados de “Leis da Natureza”. E é isto o que leva à idéia de contrato social.

Um direito natural, diz Hobbes, é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, e liberdade é simplesmente a ausência de impedimentos externos. No estado de natureza, todos os homens têm direito natural a tudo, “mesmo ao corpo de outrem”. O resultado disto é que ninguém se sente em segurança. De modo que constitui “um preceito, ou regra geral da razão” que “todos os homens devem se esforçar pela paz, enquanto tiverem alguma esperança de obtê-la. E quando não puderem obtê-la, que possam procurar, e usar, todos os tipos de ajuda e vantagens da guerra”. Há uma segunda lei a ser derivada dessa – que “um homem esteja disposto, quando outros assim estiverem também, tanto quanto possível pela paz e para defesa de si mesmo julgue necessário, a afirmar este direito a todas as coisas e ficar contente com tanta liberdade em relação a outros

homens quanto permitiria a outros homens em relação a si mesmo”. Daí, na Parte II, “Da Comunidade”, considera a criação de uma comunidade, no interesse da paz e da segurança, como um pacto “de todos os homens com todos os homens, de tal maneira como se todos os homens dissessem a todos os homens: *Autorizo e renuncio ao meu direito de me governar em favor desse homem, ou dessa assembléia de homens, com a condição de que renunciés a teu direito em favor dele e de igual maneira autorizes todos seus atos*. Tendo assim renunciado a seu direito em favor do soberano, como quer que ele tenha sido constituído, nenhum homem tem o direito de se rebelar contra ele, exceto se o soberano, o Leviatã, não realizar aquilo que foi constituído para realizar – preservar a paz e a segurança. Este é o caso da “comunidade por instituição”. No caso da comunidade por aquisição, em que a soberania é adquirida pela força, o pacto ocorre entre os súditos e o soberano, sujeito à mesma condição.

Significa isto que a obrigação de obedecer ao governante repousa sobre um pacto, e que a obrigação de mantê-lo fundamenta-se em artigos de paz convenientes, que em si se baseiam nos fatos da motivação humana quando homens vivem em sociedade – ou assim Hobbes desejaria que acreditássemos. Isto implica dizer que a obrigação política tem por alicerce uma obrigação moral, mas esta se apóia meramente em princípios de prudência (o que realmente são todos os artigos de paz convenientes), que tiram sua força de certos supostos fatos sobre a natureza humana. É digno de nota que Hobbes diga, com efeito, que as Leis da Natureza, as leis naturais a que recorreram tantos filósofos anteriores, sejam simplesmente princípios de prudência. São leis naturais apenas no sentido em que são supostamente derivadas de fatos da natureza, da natureza humana. Muitos filósofos alegariam que essa cadeia de derivação é inválida em mais do que um único ponto. Não podemos derivar um princípio moral de outro meramente inspirado pela prudência, nem aquele de fatos da natureza. Mas, ao fim do argumento de Hobbes, a obrigação de obedecer ao soberano permanece meramente condicional e não é absoluta. Deve-se obedecer ao soberano enquanto ele preservar a paz e a segurança. Mas que tipo de “deve-se” é esse? A resposta a essa pergunta permanece obscura no sistema de Hobbes.

Cabe notar que as duas primeiras partes do *Leviathan* representam apenas metade do livro. O resto, constituído de “Da Comunidade Cristã” e “Do Reino das Trevas”, não é muito lido. Hobbes acrescentara de fato outro *proviso* ao enunciado da obrigação que os súditos têm com o soberano: eles devem obediência simples “em todas as coisas em que sua obediência não seja repugnante às leis de Deus”. Precisamos, por conseguinte, saber quais são essas leis. Elas são, diz-nos Hobbes, ou as leis que dizem respeito aos deveres naturais de um homem para com outro, ou aquelas que se referem à veneração que deve ser prestada ao Divino Soberano. Estas últimas questões, como tudo mais, devem ser determinadas pelo soberano civil. Em uma comunidade cristã, o chefe da Igreja e o soberano civil são a mesma pessoa. A Parte III do *Leviathan* destina-se

a mostrar que a mesma conclusão deve ser derivada da revelação transmitida pelas escrituras. A Parte IV trata dos adversários a essa tese – o catolicismo e algumas formas de não-conformismo, juntamente com tipos de superstição, tanto religiosas como filosóficas. Trata-se de um livro extraordinário.

A discussão sobre a base da obrigação política continuou entre filósofos subseqüentes, especialmente em conexão com a idéia de contrato social. Diferentes situações políticas tenderam a alterar o tom do debate e não pode haver dúvidas que Hobbes foi profundamente afetado pelas circunstâncias políticas de sua época. Mas a tentativa de fundamentar a obrigação política em uma explicação da natureza humana, de acordo com uma visão geralmente materialista da natureza como um todo, não foi repetida com o mesmo sabor e fervor, mesmo no contexto materialista muito diferente que Marx defendeu. Não é exagero dizer que Hobbes representou o fim de uma era.

10

RACIONALISMO

É convencional dividir os filósofos dos séculos XVII e XVIII em racionalistas e empiristas. Racionalista é o título dado, em termos gerais, aos filósofos da Europa continental do período; e, empirista aos filósofos britânicos Locke, Berkeley e Hume. Trata-se de classificação muito imperfeita e às vezes inexata. Há aspectos na filosofia de Locke, por exemplo, que são claramente racionalistas no sentido em que destacam a razão ou a compreensão, em contraposição aos sentidos ou percepção sensorial. Por outro lado, houve certo número de filósofos da Europa continental no período, em especial franceses, que sofreram influência de Locke – como, por exemplo, Condillac e alguns outros ligados a *Encyclopédie*, sob a égide de Diderot e, mais tarde, de Maine de Biran – que foram de tendência empirista. A história da filosofia raramente é muito linear.

Não obstante, há certa razão para estabelecer uma distinção entre o tipo de movimento filosófico iniciado por Descartes e levado adiante, em vários graus de exaustividade, por Spinoza e Leibniz, e a filosofia mais empírica que começou com Locke e, na Grã-Bretanha, continuou com Berkeley e Hume. É possível que alguns desses filósofos não tivessem aceitado o título pertinente e pelo menos Berkeley é, de certa maneira, mais notável por certa forma de metafísica – o idealismo – mesmo que construída sobre uma epistemologia empirista. Nas páginas seguintes, seguiremos a divisão convencional, que na melhor das hipóteses reflete apenas tendências do pensamento porque apresenta certa conveniência. Mas cabe sempre lembrar que ela não é inteiramente exata.

Neste capítulo, por conseguinte, trataremos de Descartes, Spinoza e Leibniz, com breves incursões na obra de um ou dois cartesianos. No capítulo seguinte, estudaremos os empiristas britânicos Locke, Berkeley e Hume e, como uma espécie de adendo, Thomas Reid. Reservaremos para o capítulo que se seguirá a esse uma breve análise de certo número de outras figuras do século XVIII, a maioria deles mais interessada em ética e filosofia política do que em epistemologia e metafísica, naqueles que são considerados em geral as suas grandes figuras. Temos em mente os filósofos do senso moral na Grã-Bretanha, os “enciclopedistas” franceses, e Rousseau e Vico.

DESCARTES

René Descartes (1596-1650) nasceu em La Haye, nas proximidades de Poitiers. Frequentou um colégio jesuíta em La Flèche e talvez tenha estudado na Universidade de Poitiers. Por razões educacionais, segundo disse, ingressou no exército, serviu na Holanda e na Alemanha e esteve presente na batalha de Praga. Começou a escrever enquanto se encontrava ainda na Holanda. Durante sua

carreira no exército, teve certa noite um sonho que lhe sugeriu que seu destino era o de fundar uma ciência completa da natureza, baseada na matemática. Após a batalha de Praga, deixou o exército, viajou e estabeleceu-se em seguida em Paris. Em 1628, voltou à Holanda, onde permaneceu durante 20 anos. Mais ou menos por essa época, escreveu o *Regulae (Regras para a direção do espírito)* e, após mais estudos, completou em 1634 uma obra intitulada *Le Monde (Tratado do mundo)*, que em seguida retirou de circulação quando soube da condenação de Galileu por ensinar o sistema copernicano, como acontecia com sua própria obra. Essa decisão, diga-se, não foi atípica da atitude de Descartes em relação à autoridade e lhe afetou as publicações subseqüentes. Em 1637, publicou o *Discurso do método*, seguido de obras sobre óptica, física e geometria. Nessas obras, escolheu a língua francesa, aparentemente na esperança de ganhar apoio público. Quando, em 1641, publicou o *Meditações*, juntamente com objeções de vários filósofos compiladas por Mersenne e suas próprias réplicas, voltou ao latim, mas a obra, com sua aprovação, foi traduzida para o francês. Veio ela a ser considerada como sua obra fundamental, mas a esperança de que lhe granjeasse a aprovação do “sistema” teológico e filosófico não se concretizou e, de fato, provocou grande hostilidade, fato este que afetou em parte suas atitudes filosóficas. Em 1644, publicou o *Princípios de filosofia*, novamente em latim, numa tentativa de apresentar todo seu sistema, mas de uma forma didática. Em 1649, finalmente, deixou-se persuadir pela rainha Cristina da Suécia a residir em Estocolmo e lhe ensinar filosofia. Faleceu nessa cidade em 1650, tendo ainda publicado o *As paixões da alma*, em francês, em 1649.

A despeito de suas relações muito ambíguas com as autoridades de sua época, não há dúvida de que Descartes foi um autêntico revolucionário filosófico, mesmo que sua linguagem lembre a de seus predecessores escolásticos. Talvez o ponto-chave de sua filosofia seja o das “idéias”. Ele não se mostra inteiramente claro, ou mesmo coerente, sobre o que entende por esse termo, mas em uma de suas cartas diz que se refere a tudo que existe em nossa mente quando concebemos uma coisa, como quer que possamos concebê-la. A ênfase sobre idéias, portanto, implica destaque ao entendimento humano e uma indagação baseada em idéias diz respeito àquilo que “nós” pensamos. De um ponto de vista individual, isto poderia ser colocado em termos do que “eu” penso. Há, assim, um sentido em que a busca da verdade, que ele freqüentemente coloca como meta de sua indagação, baseia-se no que cada um de nós pode descobrir em si mesmo.

O *Regras para a direção do espírito* (que permaneceu inédito até 1701) e o *Discurso do método* podem ser considerados como tentativas para estabelecer normas à busca do conhecimento em geral. Defendia ele o método analítico, sem dúvida inspirado por seus estudos matemáticos. Enfatizava, dessa maneira, a necessidade de tentar-se isolar o simples e, em seguida, mas só então, tentar construir o complexo sobre sua base. O objetivo de todo esse exercício é chegar à

certeza. Além do mais, isto é apresentado não apenas como um método para a filosofia, mas um método bem geral, que devia ser seguido em toda busca do conhecimento. O *Discurso do método*, que foi escrito em estilo sumamente autobiográfico, estabelece, neste espírito, quatro regras: 1) “não aceitar como verdadeiro aquilo que eu não reconheça claramente como sendo assim”; 2) “dividir cada uma das dificuldades que se apresentarem em tantas partes quantas sejam possíveis”; 3) conduzir as reflexões em ordem, “começando dos objetos mais simples e mais fáceis de serem compreendidos, para depois tentar gradativamente o conhecimento dos mais complexos”; 4) ser abrangente e geral, de modo a “ter certeza de que nada foi omitido”.

À parte a base analítica dessas regras e sua preocupação geral em chegar à certeza nada há de especialmente surpreendente e revolucionário nelas. Na parte IV do *Discurso*, contudo, Descartes diz que teve a inspiração do que é talvez sua mais famosa idéia: a indubitabilidade da verdade “Penso, logo existo” (*Cogito ergo sum*, de modo que a verdade recebeu o título de “*Cogito*”). Além do mais, chegou a isto como resultado, em primeiro lugar, da observação de que somos freqüentemente enganados no que percebemos e pensamos e, em segundo, de uma política mais positiva de duvidar em geral das coisas. Esta política geral (o denominado “método da dúvida”) é explicada também na *Primeira meditação*, com a consideração adicional de que talvez possa existir um gênio maligno que sistematicamente nos engana. Achava Descartes que a única coisa que sobrevivia a essa dúvida sistemática era o “*Cogito*”, ou como diz na *Segunda meditação*: “‘Eu sou, eu existo’ é necessariamente verdadeiro quando quer que pronuncie essas palavras ou as conceba em minha mente”. A partir disso, rapidamente conclui no *Discurso* que ele é uma substância cuja essência, ou natureza, consiste de pensamento e é, assim, inteiramente diferente do corpo, a essência do qual consiste em extensão. O argumento do *Meditações* é muito mais longo e está sujeito a certas qualificações.

Na época, alguém objetou a Descartes que algo parecido com o “*Cogito*” fora utilizado por Agostinho, embora com uma finalidade diferente. Um aspecto que singulariza o procedimento de Descartes, porém, é que ele chega à sua conclusão *via* estudo do que ele mesmo pensa, o que envolve, poderíamos dizer, uma espécie de auto-análise. No *Discurso*, mais uma vez, ele alega derivar a conclusão de outra regra, a de que “as coisas que concebemos com grande clareza e nitidez são todas verdadeiras”, embora haja problemas ligados à identificação desses objetos. Daí, a idéia da própria existência e, através dela, da própria natureza do indivíduo, deve ser clara e distinta. De modo geral, Descartes tende a dar por certas as noções de clareza e nitidez das idéias, embora, no *Princípios* I.45, ele explique clareza por analogia com visão, em termos de como percebemos objetos, e diz que alguma coisa é nítida quando nada contém que não seja claro. Leibniz ofereceria mais tarde uma explicação mais formal dessas noções, mas Descartes deixa-as apenas dessa forma. A explicação, contudo,

destaca mais uma vez como o método de Descartes dependia do que é evidente ao indivíduo. E é essa base individualista da indagação filosófica cartesiana que constitui seu aspecto notável e, na verdade, revolucionário.

O *status* lógico do “*Cogito*” foi muito discutido tanto por contemporâneos de Descartes quanto por filósofos mais recentes. Insistiu Descartes em que o “*Cogito*”, a despeito de sua forma, não devia ser tomado como uma inferência. Sua verdade era algo que percebíamos “à luz natural”. O procedimento envolvido no método da dúvida sugere que Descartes diz que posso duvidar – isto é, posso supor que é falso – de tudo o mais, mas a única coisa que não posso supor que é falso é que estou fazendo isso. Não é claro, contudo, que isso, se absolutamente verdadeiro, expresse mais do que uma impossibilidade psicológica. Por outro lado, há evidentemente algo paradoxal na negação tanto da própria existência quanto do envolvimento da pessoa no ato de pensar (uma vez que a negação implica justamente isso). Mas, conforme observou Gassendi em suas objeções ao *Meditações*, minha existência aparente se segue tão diretamente da verdade de “eu ando” quanto de “eu penso”. Descartes replicou dizendo que há uma diferença, em que a verdade de “eu ando” não é em si evidente – o indivíduo poderia enganar-se sobre o fato de estar andando – da mesma maneira que é a verdade de “eu penso”. Se o indivíduo está pensando, este fato é, por assim dizer, axiomático. Não obstante, cumpre observar que o melhor que isso implica é que o indivíduo está à procura de algo que não pode negar sem cair no absurdo, que não pode duvidar que está fazendo isso mesmo e, por conseguinte, que está pensando. Dizemos “o melhor que isso implica” porque isso não fornece uma verdade certa e indubitável que poderia funcionar como premissa, da qual outras verdades poderiam ser derivadas. Não obstante, é exatamente isso que o argumento do *Meditações* sugere como necessário, conforme veremos logo em seguida.

Antes de passarmos a esse assunto, torna-se necessário estabelecer mais um ponto a respeito de terminologia. Dissemos antes que, para Descartes, uma idéia é o que quer que esteja em nossa mente quando concebemos uma coisa. De igual maneira, a noção de pensamento com que estivemos lidando até agora corresponde razoavelmente bem ao emprego corriqueiro da palavra. Alega-se ocasionalmente, contudo, que “pensamento” (*cogitatio*) abrange tudo que envolve consciência e que “*cogitatio*”, ou “*pensée*”, deve ser traduzido como “consciência”. É bem verdade que no *Princípios* I.9, por exemplo, ele diz que, por pensamento, entende tudo que acontece de tal maneira que estamos conscientes disso, e prossegue acrescentando que pensar inclui compreender, querer, imaginar e, mesmo, perceber. Mas quando passa à questão de sua natureza como coisa pensante, ele aparentemente adota uma visão mais estreita de pensamento. Na *Sexta meditação*, ele diz que percepção e sensação são *modos* de pensamento. Dado a maneira como usa a palavra “modo”, isto significa que eles dependem do pensamento no sentido em que não podem ocorrer sem ele, ao

passo que o pensamento pode ocorrer sem eles. É esse uso mais limitado do termo “pensamento” e a ênfase sobre o mesmo que justificam o fato de ele ter sido rotulado como “racionalista”. A noção de idéia, por outro lado, é às vezes limitada de outra maneira por Descartes. Na *Terceira meditação*, por exemplo, diz que o termo “idéia” aplica-se corretamente apenas àqueles pensamentos que são “por assim dizer, imagens de coisas”. Na medida em que estamos interessados em idéias, por conseguinte, referimo-nos a representações de coisas. A doutrina de que a mente em geral, e a percepção em particular, dizem respeito a idéias é compatível àquela às vezes denominada de teoria representativa da mente ou da percepção.

À luz desse fato, ou talvez na ausência de luz proporcionada por ele, passemos agora ao argumento geral do *Meditações*. A *Primeira meditação* expõe o argumento geral baseado no método da dúvida, mencionando, entre outras coisas, a suposta falta de um método conclusivo para distinguir sonho de experiência de vigília. Compreende uma forma de ceticismo, exceto porque Descartes utiliza argumentos cépticos com o objetivo definido de encontrar no fim alguma coisa que proporcione certo conhecimento. Ele não foi um céptico no sentido autêntico, e a dúvida que o interessava foi denominada por ele de “hiperbólica”. Não é uma dúvida genuína. A *Segunda meditação* intitula-se “Da natureza do espírito humano e de como ele é mais fácil de conhecer do que o corpo”. No início, invoca o “*Cogito*”, embora apenas na forma em que a proposição “Eu penso” é “necessariamente verdadeira quando quer que eu a pronuncie ou a conceba em minha mente”. Conforme indicamos antes, deixar o assunto nesse pé seria inteiramente insuficiente para seus fins. De modo que ele pergunta: “O que sou eu?”. Sugere ele que todos aqueles atributos de mim mesmo que dependem do corpo (e ele não nega que eles são atributos de mim mesmo) podem ser de tal forma que as idéias sobre eles são produzidas em minha mente por um demônio maligno, para me enganar. Isto se aplica não só a características corporais, mas também, por exemplo, à percepção, que depende do corpo. Só em relação ao pensamento é que tenho certeza de que existo. E a resposta à pergunta “O que sou eu?” é “Uma coisa pensante”. É apenas nisto que tenho uma idéia clara e nítida de mim mesmo.

Conforme vimos antes, pensar abrange vontade e percepção, mas ao estar consciente de mim mesmo apenas como percebedor não tenho uma idéia clara e nítida de mim mesmo. A única coisa de que posso estar certo na percepção é que *parece* que vejo luz, ouço um ruído etc. Na verdade, Descartes diz que é esse aparentemente ver etc. que se pode corretamente chamar de percepção e que isto nada mais é que pensamento. Há muito a discutir nisso. O fato de eu pensar que vejo uma luz pode ser corretamente caracterizado como pensar que há uma luz no sentido de “pensar” que Descartes aparentemente tem em mente (segundo o qual “pensar” não significa simplesmente “acreditar”)? É verdade que em todos os casos em que uma coisa me parece tal e tal, eu ou acredito ou penso que ela é

tal e tal? Não obstante, Descartes julga ter demonstrado que é uma coisa pensante, com uma grande variedade de pensamentos.

O resto da *Segunda meditação* segue um curso bastante curioso. Ele procura demonstrar que podemos ter uma idéia clara e distinta mesmo de entidades corporais através de uma intuição mental, mas que a idéia que temos de nossa mente é ainda mais clara e distinta. Uma vez que conhecemos a natureza dos corpos apenas através do intelecto, supostamente é óbvio que o intelecto pode conhecer a si mesmo ainda mais fácil e claramente. Gassendi protestou contra essa parte do argumento, e talvez corretamente. As primeiras etapas do argumento, que tentam demonstrar que podemos conhecer a natureza dos corpos mediante uma intuição do intelecto ganharam certa notoriedade. Descartes recorre ao exemplo de um pedaço de cera, quer percebemos possuir certos atributos sensoriais. Quando a cera é derretida, contudo, esses atributos desaparecem, embora a cera permaneça, e permaneça como “alguma coisa esticada, flexível e mutável”. Os dois últimos atributos se reduzem à condição de variações da extensão, de modo que é esta o fator-chave. Mas, alega ele, não percebemos isso como percebemos os atributos que pertenciam à cera quando não fora ainda derretida. Nem isto é conhecido pela imaginação, uma vez que as variações possíveis da extensão neste particular podem ir além do que eu posso imaginar. De modo que conhecemos a natureza da cera – sua extensão – apenas através da mente. Há muita coisa defeituosa no argumento, da forma apresentada. Nem todas as propriedades da cera precisam desaparecer quando ela é derretida, por exemplo, e a alegação final sobre a intuição da mente parece algo forçada. Em outro contexto, porém, Descartes faz considerações de um tipo mais geral que podem dar algum respaldo à sua conclusão e, de qualquer maneira, é a *Quinta meditação* que contém uma teoria geral das coisas materiais.

Dado que sou uma coisa pensante dotado de uma grande variedade de idéias, precisa ainda ser demonstrado que essas idéias correspondem a alguma coisa, de modo que eu possa justificadamente concluir que realmente existe um mundo material independente de mim – o denominado mundo externo. A estratégia geral de Descartes no restante do *Meditações*, no que interessa a este assunto, é eliminar a possibilidade do gênio enganador, ao provar a existência de um Deus que não engana e que é responsável pelas idéias que tenho. Por isso mesmo, a *Terceira meditação* é dedicada à prova da existência de Deus e a *Quarta* a considerações sobre verdade e erro. Na verdade, Descartes apresenta duas provas da existência de Deus, a segunda na *Quinta meditação*. A usada na *Terceira meditação* é uma versão do argumento cosmológico. Ele classifica as idéias entre aquelas que são inatas, as que são, como diz ele, adventícias, e aquelas que são elaboradas ou inventadas pelo próprio indivíduo. A fim de usar idéias que temos para provar a existência de Deus é necessário demonstrar que a idéia que temos de Deus é de um Deus real. De acordo com a visão causal/representativa de mente esposada por Descartes, isto significa que é necessário demonstrar que

Deus é a causa da idéia que temos dele. Ela não é uma idéia inata, derivada de minha natureza, como Descartes supõe, por exemplo, que seja a idéia de verdade, nem é algo simplesmente inventado por mim.

Ele começa do pressuposto que a idéia de Deus é a de um ser perfeito e infinito. Invoca então um princípio geral, o de que quando *X* ocasiona *Y* deve haver tanta realidade ou perfeição em *X* como em *Y*. Nos casos em que estamos interessados nas causas de idéias, necessitamos, além disso, de outros refinamentos. Diz Descartes que a causa de uma idéia tem necessariamente que possuir pelo menos tanta realidade como esta última, tanto formal como objetivamente. A terminologia, que em sua origem é escolástica, criou dificuldades para os comentadores porque seu significado é o oposto do que a intuição imediata poderia sugerir. A realidade formal é aquela que tem algo em si (por causa de sua forma); a objetiva, a que tem algo em relação a seu objeto. No caso da relação causa/efeito, a primeira deve ter tanta realidade quanto a segunda, caso em que a realidade está nela formalmente, ou terá que ter mais realidade, caso em que a possui eminentemente. Argumenta Descartes que a idéia de um ser perfeito precisa ter uma causa que possua formalmente pelo menos tanta realidade quanto a idéia tem objetivamente. Esta causa não pode ser quem por acaso tem a idéia. Não pode ser o próprio Descartes, porque ele tem imperfeições óbvias. Daí tem que existir realmente um ser perfeito para ser a causa dessa idéia que lhe ocorreu. Esse argumento foi em geral considerado insatisfatório. À parte suas pressuposições, e o duvidoso aparato escolástico, há a questão de saber-se se temos ou não uma idéia de Deus que possa implicar essa idéia de perfeição.

Na *Quinta meditação*, em contexto algo diferente, ele tenta provar a existência de Deus usando uma forma do “argumento ontológico”, sustentando que existência deve ser uma propriedade de um ser que se concebe como possuindo todos os atributos em perfeição. Alega, na verdade, que não podemos conceber Deus exceto como existente, da mesma maneira que não podemos conceber uma montanha sem um vale. A essa versão do argumento, Kant respondeu afirmando que a existência não era um predicado, não era propriedade de uma coisa, da maneira suposta por Descartes. Seja ou não essa alegação correta no geral, certamente não pode ser verdade que a existência de alguma coisa decorra de sua concepção. À parte tudo mais, como sustentou Leibniz, ela depende de ser a concepção coerente ou envolver uma contradição.

Como quer que seja, Descartes acha que provou a existência de Deus e continua na *Quarta meditação* a tentar demonstrar que Deus não engana. Ou melhor, procura mostrar, na realidade, que ele não pode enganar, uma vez que a possibilidade de erro deve-se à nossa capacidade de aceitar o que é falso, e aceitar é uma função de nossa vontade. Em parte, por essa razão, Deus nos concedeu o livre-arbítrio. Deus não é um enganador no sentido em que não somos enganados na inclinação natural que temos de aceitar nossas idéias como

tendo uma realidade correspondente a elas. O erro surge daquilo que nós mesmos fazemos disso. O problema com esta idéia é que parece que agora poderíamos negar aceitação a qualquer coisa, com o resultado de que crença alguma precisaria ser incorrigível. No fim, a garantia de que nossas percepções claras e distintas são verdadeiras, e que não estamos dando assentimento equivocado à coisa errada, tem que depender da opinião simples de que Deus não é um enganador. Mas essa é uma questão separada da que está implícita na doutrina das fontes de erro. O que precisa ser demonstrado é que, no caso de algumas percepções, não podemos errar, não podemos usar mal nossa vontade, que Deus não nos *enganaria* por vontade sua nem aqui nem ali. De qualquer modo, toda essa doutrina dá origem ao que veio a ser conhecido como “o círculo vicioso cartesiano”. Precisamos de Deus para preservar a força de idéias claras e distintas, mas as provas da existência de Deus dependem da identificação de certas idéias claras e distintas. Descartes tentou replicar a essa objeção dizendo que não era para preservar a força de idéias claras e distintas que precisávamos de Deus, mas das conclusões a que chegamos confiando na memória sem cogitar no que é claro e distinto no presente. É muito duvidoso que tal resposta satisfaça à questão.

Na *Quinta meditação*, à parte a prova da existência de Deus a que já nos referimos, ele procura assentar nesse conhecimento de Deus a própria existência da ciência, tal como a concebemos. A natureza da matéria é aquela extensão que foi mencionada naquele trecho sobre a cera, mas, nesse momento, argumenta que a extensão é que é a natureza essencial da matéria e que o conhecimento dela vem da geometria. São as chamadas qualidades primárias dos objetos, que se pode expressar em termos geométricos e que constituem a realidade material. Qualidades secundárias, como a cor, são puramente subjetivas e, no *Dióptrica*, ele descreve a física e a psicologia da percepção a fim de explicar como isso ocorre. Na geometria, porém, obtemos conhecimento das propriedades objetivas das coisas. Descartes sugerira antes que o gênio maligno poderia enganar-nos mesmo a respeito das verdades da geometria e da matemática em geral. Nesse momento, proclama que por sabermos que Deus não é um enganador, podemos confiar na geometria e na matemática e, por causa da geometria em particular, temos conhecimento do mundo físico. Dessa maneira, “toda ciência depende exclusivamente do conhecimento do verdadeiro Deus”. Não faremos aqui um estudo da física cartesiana em geral. Grande parte dela caiu em descrédito com o desenvolvimento ulterior da ciência. Seja suficiente dizer que desde que a natureza essencial da matéria é a extensão, não pode haver vazio ou vácuo e a matéria tem que constituir um *plenum* contínuo.

A despeito do que dissemos no parágrafo anterior sobre as possibilidades da ciência, Descartes não julgou ter demonstrado no início da *Sexta meditação* que as coisas materiais existem. Alegou, sim, que pelo menos sabia que elas *podiam* existir, na medida em que eram consideradas como objetos de provas

geométricas, uma vez que, dessa maneira, concebia-se com grande clareza e nitidez, e como coisas separadas. Isto porque Deus tem o poder de produzir tudo o que é capaz de conceber com distinção. Além do mais, sentimos uma inclinação natural, através da imaginação, de nos convenceremos da existência de coisas materiais. É a percepção que nos fornece informações sobre elas. A percepção, porém, depende do corpo e é também passiva no sentido em que precisa da intermediação de alguma outra coisa, que supomos que sejam as coisas materiais. Qual o fundamento para a crença de que esta última suposição é, de fato, correta? A resposta de Descartes a essa pergunta é complicada porque envolve também sua resposta final à pergunta “O que é que eu sou?”. A resposta é que sou uma coisa pensante, distinta do corpo, embora a natureza nos ensine que estamos nesse corpo, mas não, como diz ele, como um piloto em um navio, mas de modo a formar uma unidade com ele.

O argumento de Descartes sobre a separabilidade absoluta de mim mesmo, de minha mente e corpo, é que tenho uma idéia clara e separada de mim mesmo como coisa pensante e outra do corpo como uma coisa com extensão. Tudo que clara e separadamente concebo pode ser produzido por Deus exatamente como o concebo e isto é suficiente para demonstrar que se eu, clara e separadamente, concebo-as como diferentes, elas são diferentes. Possuem essências diferentes e, por conseguinte, não há entre elas uma conexão necessária. Assim, diz ele, “é certo que sou inteira e verdadeiramente diferente de meu corpo e posso viver à parte dele”. Isto acontece porque eu sou minha mente. Esse argumento não deve ser interpretado como demonstrando que eu, de fato, existo à parte de meu corpo. Destina-se simplesmente a demonstrar que eu, como uma coisa pensante, e meu corpo somos de naturezas diferentes, e repousa no argumento epistemológico que aquilo que é clara e separadamente concebido como diferente é, de fato, de natureza diferente. A aceitabilidade da conclusão depende totalmente da aceitabilidade dessa premissa.

Não obstante, nós de fato temos faculdades como imaginação e percepção que, diz Descartes, são modos de pensamento no sentido em que implicam idéias, mas dependem também do corpo. São possíveis apenas se houver algum tipo de ligação entre mente e corpo. Na verdade, são sensações como dor, fome e sede, prossegue ele, que nos ensinam que não estou em meu corpo como um piloto num navio. Deve haver uma ligação mais íntima do que essa. Foi esse ponto que deixou perplexa a princesa Elisabeth da Boêmia. Em carta a ela, Descartes respondeu falando em uma união quase-substancial entre mente, ou alma, e corpo. As questões a que tudo isso dá origem constituem o que veio a ser chamado do problema mente-corpo, que ele na verdade nos legou. Mas como o colocou, não é simplesmente a questão de saber que relação deve existir entre estados e eventos mentais e suas contrapartidas corporais, mas de como duas substâncias com naturezas inteiramente distintas podem ser ligadas, como a experiência sugere que de fato são.

O argumento final de Descartes sobre a existência de coisas materiais, dada sua descrição da percepção, depende dos mesmos princípios a respeito de causalidade, da forma invocada antes. Sabemos que as idéias geradas na percepção, sendo passivas, não são produzidas por nós. Devem, por conseguinte, ter sido criadas por alguma coisa que tem, pelo menos, tanta realidade como as próprias idéias. Ou, para ser mais exato, devem ser produzidas por alguma coisa que tem formalmente pelo menos tanta realidade como as idéias a têm objetivamente. Devem, por conseguinte, ser ou produzidas por outros objetos ou por Deus. Mas não pode ser Deus, porque ele não é enganador. Em vista disso, devem ser produzidas pelas próprias coisas materiais, como, aliás, temos tendência natural para acreditar. Por isso mesmo, o argumento depende, mais uma vez, da questão de que Deus não é enganador e, *a fortiori*, dos duvidosos argumentos prévios relativos à existência de tal ser. Cumpre notar que Descartes não aceita o argumento como mostrando que a percepção é sempre verídica. Muito ao contrário, só as idéias é que são claras e distintas e que podemos supor que são verídicas. Portanto, o conhecimento exato e preciso das coisas materiais é reservado ao que se torna possível *via* da geometria. Na vida diária, somos passíveis de erros constantemente e, como diz ele concluindo suas *Meditações*, “temos que reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza”.

Concentramo-nos no *Meditações* porque essa obra contém uma peça inteiriça de argumento filosófico em um estilo que é em si novo. É com certeza a obra fundamental da filosofia de Descartes. O novo nesse enfoque da filosofia é, como dissemos no início, sua alegação de construir uma base epistemológica e metafísica para nosso conhecimento do mundo, com fundamento no que o indivíduo pode construir a partir de sua própria consciência. É notável a ênfase no que se tornou conhecido como o “acesso privilegiado”, sob a forma da alegação de que temos uma idéia mais clara e distinta de nossa própria mente do que de qualquer outra coisa, embora ele acredite que também é possível o mesmo no tocante à natureza da matéria. Esta última, no curso do argumento, é secundária à primeira, que parte do indivíduo para Deus e só depois para o mundo material. O pensamento de que devemos abordar dessa maneira o mundo e nosso conhecimento dele foi imensamente influente e talvez só em tempos muito recentes despertou contestação. Descartes não é um solipsista. Não pensa que tudo é função de sua própria mente. Mas seu enfoque é daqueles que se inclinam nessa direção e há plausibilidade na alegação de que o idealismo que viria a surgir, na obra de Berkeley, por exemplo, só poderia ocorrer se dada a estrutura das idéias filosóficas de Descartes. Sugeriram alguns nestes tempos mais modernos que aquelas idéias, e seu ponto de vista individualista, só poderiam fazer sentido se dada uma estrutura pública – algo que Descartes ostensivamente descartou com o método da dúvida.

Cabe ainda acrescentar que, em sua última obra, *As paixões da alma*, que contém uma detalhada dissecação das emoções, Descartes sugeriu que a mente se liga ao

corpo através da glândula pineal, a qual, diz ele, é a sua sede. Através dela, os espíritos animais no corpo são afetados e eles a afetam. Pensava também que a posse da alma ou mente no sentido especificado é peculiar aos seres humanos. Corpos animais são na verdade máquinas e é apenas a alma nos seres humanos que os distinguem dos animais. Esta é a origem do que Gilbert Ryle chamou de a tese da “causa paramecânica”, que ele considera como essencial à visão cartesiana. Na verdade, não é isso – não, de nenhuma maneira, pelos padrões do *Meditações*.

Falamos acima de uma maneira que talvez pareça depreciar as contribuições de Descartes à ciência, dizendo que elas se tornaram desacreditadas. De fato isso aconteceu, mas, na época, faziam parte de um grande fermento intelectual, do qual nasceu a ciência moderna. Grandes e numerosas figuras da história da ciência foram mais os menos suas contemporâneas. Ele mesmo não foi um experimentalista, mas não há como negar a fecundidade imensa da estrutura de suas idéias, da ênfase na mecânica e da crença na lei da constância do movimento. O novo movimento na física alcançou seu ponto culminante no *Principia* (1687), de Isaac Newton. Seria inteiramente errôneo subestimar a influência da ciência em desenvolvimento sobre a filosofia do período. Mas seria igualmente errado menoscar a influência do cartesianismo sobre os movimentos intelectuais da época e subsequentes. Deve ser evidente que, de certas maneiras, a filosofia de Descartes dependia da escolástica do passado – como seu uso das noções de substância e essência, por exemplo. O espírito, porém, era novo e nele o individualismo, qualquer que fosse sua fonte, constituía o elemento crucial. Além do mais, o fato de que grande número de intelectuais da época tenham se sentido obrigados a contestar o *Meditações* mostra algo do *status* que se julgava atinente às suas idéias.

CARTESIANISMO E OCASIONALISMO

Já nos referimos brevemente ao padre Marin Mersenne, que atuou como uma espécie de moderador das discussões entre os principais filósofos do período. Uma figura muito mais importante, no entanto, Antoine Arnauld (1612-94), quando ainda jovem sacerdote, contribuiu para as objeções ao *Meditações*. Mais tarde, ele iniciou uma troca de correspondência com Leibniz e não há dúvida de que ocupou papel de relevo na reação a Descartes. Arnauld fazia parte do movimento criado na abadia de Port-Royal principalmente por Cornelius Jansen, bispo de Ypres (1585-1638). Em oposição aos jesuítas, Jansen expunha a doutrina agostiniana de soberania da graça e das limitações da razão, em contraste com a fé, a respeito de Deus. Outro membro importante do movimento, Blaise Pascal (1623-62), matemático ilustre, adotou a visão jansenista da relação entre teologia e filosofia. No seu postumamente publicado *Pensées* (*Pensamentos*), expôs a famosa idéia de que em relação a Deus o coração tem suas razões. Já a razão propriamente dita tem um lugar limitado. Formulou

também a idéia que se tornou conhecida como “a aposta de Pascal” – que a crença em Deus é a melhor aposta porque, se Deus existe, ele premiará a crença e, se não existe, nenhum mal resultará dela. É talvez curioso que um teólogo adote tal idéia e as premissas do argumento não estão acima de objeção. Pascal, na realidade, não constituiu uma grande figura *filosófica*, a despeito de suas contribuições, em outras frentes, ao conhecimento.

Arnauld tem mais títulos à notoriedade porque foi o principal autor da denominada *Port-Royal logic* (*La logique ou Part de penser*, 1662). Lógicos formais não reconheceriam essa obra como parte substancial da história de sua disciplina. Ela retroage às teorias da significação, que ocuparam lugar importante em fins da Idade Média e tenta esclarecer as idéias de substância, atributos, modos etc., da forma como elas eram usadas no século XVII por outros filósofos, entre eles Descartes. Ela é notável por estabelecer a distinção entre a compreensão e a extensão dos termos – entre as idéias que um termo geral expressa e as coisas às quais são aplicadas –, distinção esta que assumiria maior importância na filosofia da lógica posterior. Além do mais, na descrição oferecida do que são chamados “termos complexos”, tal como “o rei de França”, o *Port-Royal logic* teceu considerações que são relevantes para as discussões, neste século, daquilo que Russell chamou de “a teoria das descrições”. E o faz considerando como o acréscimo de palavras como “de França” restringe a compreensão do termo “rei”, de modo que sua extensão possa ser um único indivíduo. Nos casos em que as palavras acrescentadas são meramente implícitas, como quando falamos simplesmente em “o rei”, o *Port-Royal logic* recorre à noção de equivocação, alegando que o intelecto tem a tendência, no erro, de substituir o que é realmente confuso por um determinado sujeito. A linguagem em que tudo isso é dito tem muito em comum com a de Descartes.

Nenhuma dessas pessoas foi, em sentido rigoroso, cartesiana, embora todos sofressem a influência do cartesianismo. O nome do principal cartesiano com *status*, Nicolas Malebranche (1638-1715), está ligado principalmente à doutrina conhecida como “ocasionalismo”. Já vimos que há ambigüidade na descrição feita por Descartes da relação entre corpo e mente e do papel de Deus no conhecimento de nosso próprio corpo e dos corpos que existem à nossa volta. Arnold Geulincx (1624-69), disse que é impossível que corpos que, em natureza, são tão diferentes da mente, possam afetá-la. O que acontece é simplesmente que, nas ocasiões de certos eventos físicos, Deus coloca em nossa mente idéias sobre eles. Daí o ocasionalismo atribuir maior peso ao papel desempenhado por Deus do que acontecia com Descartes e negar a possibilidade de união *quasi*-substancial entre mente e corpo, como insinuou Descartes. Malebranche aceitava a mesma opinião, mas lhe dava uma conotação agostiniana, alegando que, em consequência, vemos todas as coisas em Deus. Na verdade, Malebranche começou a vida como teólogo agostiniano e converteu-se ao cartesianismo depois de ler o trabalho de Descartes sobre *O homem*. Foi, contudo, um cartesianismo

inortodoxo. Em primeiro lugar, à parte o ocasionalismo e o papel especial atribuído a Deus, Malebranche negava que tenhamos uma idéia clara e distinta da natureza de nossa alma, ao mesmo tempo em que admitia que, de fato, temos idéias como as de extensão, figura e movimento. Conhecemos a mente ou alma apenas por intermédio de um “sentimento interior” ou *consciência*, e, portanto, sabemos que é uma coisa pensante. Mas constitui coisa inteiramente diferente dizer que temos uma idéia clara, quanto mais separada, da mesma.

As duas principais obras de Malebranche, à parte a teologicamente orientada *Conversations chrétiennes*, foram *De la recherche de la vérité* e *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (*Dialogues on metaphysics*). O *The search for truth* trata exaustivamente dos erros a que somos vulneráveis. Malebranche alega que os sentidos nos foram dados não para que possamos ver as coisas em si, mas apenas para a conservação do corpo. Embora houvesse vestígios dessa tese em Descartes, Malebranche levou-a muito mais longe. Sabemos a respeito de coisas físicas apenas aquilo do qual temos idéias claras e distintas – sua extensão, figura e movimento – e mesmo então, falando corretamente, apenas o que Deus põe em nossa mente sob a forma de idéias. Malebranche, porém, não é um idealista. Não nega que há coisas que transcendem nossas idéias. Idéias claras e distintas correspondem a essas coisas. Não obstante, uma descrição do que os sentidos nos dizem é, em sua opinião, um registro de erros. Nossos olhos, afirma, “geralmente nos enganam em tudo que nos apresentam”. Podemos estar certos de que temos sensações. O erro surge quando fazemos juízos sobre as coisas ostensivamente responsáveis por essas sensações, e esse erro tem que ser, segundo a natureza do caso, sistemático. Isto porque as coisas em questão não são de fato responsáveis pelas sensações.

Essas sensações são postas por Deus em nossa mente de acordo com as condições corporais e, como estas variam, o mesmo acontece com as primeiras. A idéia da relatividade da percepção às condições corporais desempenha papel importante na teoria de percepção sensorial de Malebranche. A fim de conservar o corpo, precisamos ser capazes de perceber a que distância as coisas estão de nós, que tamanho têm etc. A óptica demonstra, pensa ele, como os olhos são enganados. A fim de explicar como podemos corrigir esses erros temos que recorrer a uma teoria sobre como nossos juízos anulam as sensações enganadoras. Esses juízos não são o que ele chama de “juízos livres”, como são os juízos ordinários. Não sabemos que fazemos esses juízos quando conseguimos ver corretamente o tamanho das coisas que estão a alguma distância de nós – para dar um exemplo de nossa capacidade de anular o que a óptica sugere que não seríamos capazes de fazer. Assim, Malebranche invoca a idéia dos “juízos naturais” ou “juízos dos sentidos”, embora se apresse em acrescentar que esses juízos são sensações realmente complexas, nas quais um componente corrige o outro. Mais uma vez, esses juízos, ou sensações complexas, são postos por Deus em nossa mente. Realmente, ao fim do *Recherche* I.9.3, ele diz que Deus forma

em nós esses juízos “como conseqüências das leis de união da alma e corpo”. Deus põe em nossa mente todos os juízos que nós mesmos poderíamos fazer se conhecêssemos, à maneira divina, “a óptica, a geometria e tudo o que ocorre na ocasião em nossos olhos e em nosso cérebro”. A descrição que ele dá das várias ilusões reveste-se de considerável interesse mas não podemos dizer que tenha sido feliz em sua descrição geral da percepção. É bem racionalista, no entanto, a alegação de que o conhecimento se restringe àquilo do que temos idéias claras e distintas.

SPINOZA

O filósofo em cujas opiniões o racionalismo teve sua mais sistemática e rigorosa expressão foi sem dúvida nenhuma Benedict de (ou Baruch) Spinoza (1632-77). Nasceu ele em Amsterdam de pais judeus que haviam chegado à cidade fugindo da Inquisição em Portugal. Embora criado, ou educado, segundo a ortodoxia judaica, veio a adquirir convicções cépticas e acabou por ser excomungado pela sinagoga. Ganhava a vida como polidor de lentes, ao mesmo tempo em que participava de discussões sobre a “nova filosofia” de Descartes com um grupo de cristãos esclarecidos. Em 1660, deixou Amsterdam para viver em isolamento em várias pequenas aldeias, onde escreveu um *Tratado sobre a correção do entendimento*, que não publicou. Mas de fato publicou o *Princípios da filosofia de Descartes*, no qual a expunha em ordem geométrica, juntamente com um apêndice intitulado *Pensamentos metafísicos*. Uma introdução escrita por um amigo, no entanto, alertava que o livro não coincidia com as próprias idéias de seu autor. Em 1670, deu à luz anonimamente o *Tratado teológico-político*. Sua principal obra, a *Ética*, no entanto, só veio a lume após sua morte. Todas as principais obras foram escritas em latim.

Em 1673, recusou o oferecimento da cátedra de filosofia em Heidelberg porque desejava viver sem compromissos oficiais, como achava que devia viver um filósofo. Faleceu em 1677 de tuberculose, para a qual deve ter contribuído seu trabalho de polidor de lentes. Manteve alguma correspondência com Henry Oldenburg, da Real Sociedade, em Londres, e com o grande cientista Christian Huygens, através do qual tornou-se conhecido de outros cultores da ciência. O isolamento em que vivia, porém, manteve-o desconhecido do grande público. Publicados após sua morte, seus trabalhos foram recebidos inicialmente com incompreensão. Spinoza não exerceu influência direta sobre outros filósofos, embora Leibniz o conhecesse e, até certo ponto, reagisse às suas idéias. Ele constituiu um exemplo extraordinário do que muitos pensam deva ser o filósofo, um homem dedicado ao desenvolvimento de suas idéias.

Tem alguma importância o fato de sua principal obra intitular-se *Ética*, embora aqueles que a lêem pela primeira vez possam inclinar-se a pensar que o título é impróprio. Consiste de cinco partes, em cada uma das quais o tema é exposto em forma geométrica, com axiomas, definições e proposições, que ele diz que serão

provadas a partir desses axiomas e de acordo com as definições. A primeira ostensivamente trata de Deus, embora seja, na verdade, uma exposição altamente metafísica de uma teoria sobre a natureza da realidade. A segunda parte discute a natureza da mente; a terceira, das emoções. Temos até agora metafísica e a filosofia da mente. As partes quatro e cinco estudam, por seu turno, a “Servidão Humana”, ou a força das paixões, e “O Poder do Intelecto, ou a Liberdade Humana”. Pretendem fornecer uma receita para a obtenção de uma força de bem-aventurança que, segundo Spinoza, é idêntica à própria virtude. Este o objetivo com que estruturou seu sistema. Até mesmo o anterior *Tratado sobre a correção do entendimento* estabelece o objetivo da indagação de maneira semelhante. Não é, como o *Regulae* de Descartes, apenas um tratado metodológico sobre a maneira de chegar à verdade. O importante é a *correção* do entendimento e Spinoza vê, em sua descrição da realidade e do lugar do homem nela, o caminho para uma compreensão melhor, que trará também a bem-aventurança. Desta maneira, oferece um nítido contraste com Descartes, a quem pouco interessavam as questões éticas. Há talvez um elemento religioso no pensamento de Spinoza que, de certa forma, está ausente no de Descartes, a despeito do fato de que este último fosse católico devoto e o primeiro um seguidor do judaísmo, que abjurou.

A forma geométrica da exposição mostra a determinação de seguir o método que Descartes sustentava teoricamente ser o método para a busca do conhecimento, embora, na prática, lhe prestasse pouco mais do que uma deferência hipócrita. Spinoza tenta elaborar, usando-o, uma teoria unificada na qual tudo tem seu lugar. Os termos dos quais fornece definições na Parte I são os da tradição da filosofia, derivada de Aristóteles – tais como “substância”, “atributos”, “modo”, “Deus” e “causa de si mesmo” (*causa sui*). Os axiomas parecem relativamente incontestáveis e ele sem dúvida pensava que eram evidentemente verdadeiros. “Substância” é definida como “aquilo que é em si e é concebida através de si mesma”; e, por “atributo”, entendia “aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência de uma substância”. É digno de nota que Spinoza aborda esses assuntos através do que pode ser concebido ou percebido pelo intelecto. Nessa medida, persiste a tradição cartesiana de invocar a mente e suas idéias. “Deus” é definido como um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de atributos infinitos, todos os quais expressam essência eterna e infinita. Ele sem dúvida acreditava, aliás com alguma justificação, que era assim que a tradição teológica concebia Deus. Não obstante, é verdade que tinha de Deus uma concepção sobremodo filosófica. Da forma como desenvolve a tese, a principal função de Deus é ser a primeira causa e, dessa maneira, a causa de si mesmo.

Embora não explique detalhadamente “causa”, a definição de “causa de si mesmo”, como aquela cuja essência envolve a existência, ou cuja natureza não pode ser concebida exceto como existente, indica que por “causa” ele entende alguma coisa como “fundamentos lógicos”, e não a nossa concepção rotineira de

“causa”. Por essa razão, pode oferecer, como um dos axiomas, a proposição de que, de uma dada causa, o efeito se segue por necessidade. Portanto, se, como acontece, considera-se que tudo tem seus fundamentos lógicos em uma primeira causa, eles se seguirão necessariamente dela. Todo sistema que postula que tudo tem seus fundamentos racionais, neste sentido, em uma ou outra coisa, tem que ser um em que é regra a determinação por essa coisa e, portanto, determinista. Alega ele que se segue de seus axiomas que só há uma substância, Deus. Descartes dissera no *Princípios* (I.51) que “na verdade, só se pode conceber uma substância que seja absolutamente independente, e esta é Deus”. E prosseguira dizendo que o termo “substância” aplicava-se equivocadamente a Deus e a suas criaturas. Spinoza, na realidade, aceita a primeira parte disso com absoluta seriedade e conclui que não há outra substância que não Deus. A Proposição XIV da Parte I do *Ética* assevera que “exceto Deus, nenhuma substância pode ser dada ou concebida” e diz que ela se segue da infinidade de Deus e de outra proposição que julga haver provado – que duas ou mais substâncias, tendo a mesma natureza e atributo, devem ser supostas. Isto porque a natureza ou atributo de uma substância determinam-lhe a essência. Se duas substâncias tivessem a mesma essência nada distinguiria uma da outra e Spinoza conclui dizendo que não faria sentido supor que eram duas.

O que normalmente consideramos como substâncias, por conseguinte, não pode ser tal coisa. Na opinião de Spinoza, devem ser consideradas como modos, ou modificações de uma única substância, isto é, estão nela e devem ser concebidas apenas através dela. Todas as coisas estão assim, em certo sentido, em Deus, e Deus é a causa imanente de todas as coisas. Daí, conforme já observamos e a Proposição XXIX da Parte I torna explícito, “Na natureza das coisas nada contingente é dado, mas tudo é determinado a partir da necessidade da natureza divina para existir e obrar de uma certa maneira”. Deus necessariamente existe; é o único; existe e atua inteiramente por necessidade de sua natureza; é a causa de todas as coisas e elas existem nele, e por ele são predeterminadas, não por seu livre-arbítrio ou benevolência, mas como resultado de natureza absoluta ou poder infinito – parafraseando ligeiramente o sumário dado nas palavras iniciais do Apêndice à Parte I do *Ética*. Spinoza é um completo monista no sentido em que admite a existência de apenas uma substância, uma única causa de si mesma que é a causa de tudo mais, na qual tudo mais é meramente uma modificação ou atributo dessa substância. A substância única é também infinita, com atributos e modificações infinitos. Não é de surpreender que a ela seja dado o nome de Deus.

A Parte II alega começar novamente com novas definições e axiomas, como aliás as partes restantes da obra. De agora em diante, ignoraremos esse fato mas trataremos o argumento como se fosse contínuo, o que de certa maneira acontece. A Parte II trata supostamente da natureza da mente, mas se inicia, na verdade, com a distinção cartesiana entre pensamento e extensão. São ambos atributos que pensamos pertencer às coisas, mas, na realidade, devem pertencer a Deus.

Pensamentos individuais são modos que expressam a natureza de Deus, que por isso mesmo deve incluir o pensamento como um atributo. O mesmo se aplica aos corpos e ao atributo da extensão. Nesse ponto é que as idéias de Spinoza foram consideradas chocantes, porquanto o Deus no qual todas as coisas existem é – inteiramente ao contrário das idéias de Malebranche que ostensivamente aceitava a mesma doutrina – material, bem como capaz de pensamento. Mais adiante, na Parte IV, Spinoza usa a frase pela qual se tornou famoso (ou mal-afamado) – “Deus ou Natureza”, nomes alternativos para a mesma coisa –, uma opinião que parece implicar uma espécie de panteísmo. Mas se Deus possui atributos infinitos, e se pensamento e extensão são atributos distintos, Deus tem que possuí-los – e o resto se segue, se alguma coisa o faz.

Na verdade, Spinoza é ainda mais radical do que isso. Diz que substância pensante e substância estendida são, ao contrário do que pensava Descartes, realmente a mesma coisa, compreendida através de atributos alternativos. Analogamente, um modo de extensão e a idéia desse modo são realmente a mesma coisa. Conclui Spinoza que a ordem e a conexão de idéias são as mesmas que as das coisas. A mente humana é simplesmente parte do intelecto infinito de Deus e consiste, em primeiro lugar e acima de tudo, da idéia de uma coisa existente, isto é, do corpo humano. Outras coisas são percebidas na medida em que afetam o corpo. Daí, a solução de Spinoza para o problema corpo/mente é que ambos estão essencialmente ligados, uma vez que o último é simplesmente o objeto das idéias que constituem o primeiro. Se colocamos a coisa dessa maneira, estamos, naturalmente, limitando nossa atenção ao que são, de fato, *modos* de uma mesma substância e, nessa conformidade, estamos focalizando suas relações. *Sub specie aeternitatis*, como às vezes Spinoza as coloca, elas são simplesmente aspectos paralelos da mesma coisa.

Uma vez que outras coisas são percebidas na medida em que afetam o corpo, nenhuma idéia de uma modificação deste implica conhecimento adequado de um corpo externo – definindo-se a idéia adequada como aquela que, na medida em que é considerada em si mesma, sem relação com um objeto, possui todas as propriedades e sinais intrínsecos de uma verdadeira idéia. (É importante a ressalva “sem relação com um objeto”. Spinoza não acredita que, para verificar sua verdade, seja possível comparar idéias com seus objetos.) Reciprocamente, uma vez que nossas idéias de corpo surgem do fato de ele ser afetado por outros, tampouco temos idéias adequadas a respeito de nosso próprio corpo. Realmente, Spinoza afirma que, em todas as ocasiões em que a mente percebe uma coisa de acordo com a ordem comum da natureza, ela não tem idéias adequadas, mas apenas confusas, de si mesma, seu corpo e corpos externos. Isto *não* quer dizer que ela não possa ter uma idéia clara e distinta de si mesma, mas apenas que não pode fazê-lo dessa maneira, e é esta é a única maneira pela qual podemos ter idéias a respeito do corpo. Dessa maneira, é preservado o princípio cartesiano de que podemos ter idéias claras e distintas da mente, de uma maneira que não

podemos tê-las a respeito do corpo, embora isto dificilmente seja feito de maneira cartesiana.

Com base em tudo isso, Spinoza distingue entre três tipos de conhecimento (há quatro deles no *Tratado sobre a correção do entendimento*). Temos, em primeiro lugar, conhecimento derivado de experiências vagas, o que acontece quando generalizamos a partir de experiência casual e confusa, e conhecimento derivado de sinais, o que ocorre quando confiamos na recordação do que lemos ou ouvimos. Estes constituem um conhecimento de primeira ordem, que Spinoza julga idênticos à opinião e imaginação. (O *Tratado* separa os dois tipos que aqui Spinoza junta sob o mesmo título.) O segundo tipo de conhecimento é identificado com a razão e, diz ele, depende da posse de noções comuns e idéias adequadas sobre as propriedades das coisas. Noções comuns são idéias de coisas que são comuns a todas as coisas e não podem – assim pensa Spinoza – ser senão comuns a todos os homens. Elas implicam idéias de extensão e modificações da mesma, idéias que estão na raiz da ciência e do raciocínio objetivo em geral, e que têm que ser adequadas. O conhecimento do terceiro tipo é a intuição. Afirma Spinoza que esse tipo de conhecimento “parte de uma idéia adequada da essência formal de alguns dos atributos de Deus para um conhecimento adequado da essência das coisas”. Mas ilustra isso mencionando um exemplo que envolve simplesmente perceber que certa relação se mantém entre números. O *Tratado* fala aqui em perceber a coisa apenas através de sua essência. Spinoza continua, dizendo que apenas o segundo e terceiro tipos de conhecimento são necessariamente verdadeiros e que a razão considera coisas como necessárias e as percebe sob uma espécie de eternidade (*sub quadam aeternitatis specie*). Não pode haver dúvida, porém, que é o terceiro tipo de conhecimento o que considera o mais importante, e que está implicado na introvisão da natureza da realidade a qual está reivindicando.

A terceira parte do *Ética* contém uma exposição da natureza das emoções e analisa detalhadamente algumas delas e suas diferenças. O principal motivo de Spinoza, contudo, é dar uma explicação das paixões e da passividade contra o pano de fundo da atividade essencial da mente. Ao fim da seção, fornece uma definição geral das emoções, dizendo que elas são “idéias confusas com as quais a mente afirma uma maior ou menor capacidade do que antes de existir do corpo, ou alguma parte dele, e dadas as quais a própria mente está determinada a pensar nisto e não naquilo”. Há muita coisa nessa definição, mas o notável é a associação entre passividade e idéias confusas, por um lado, e entre atividade e idéias claras, pelo outro. No início da discussão, Spinoza introduz um novo pensamento, que diz derivar do que já foi demonstrado – o pensamento de que “tudo na medida em que está em si mesmo esforça-se por persistir em seu próprio ser”. Esse esforço, acrescenta, denomina-se vontade quando se refere apenas à mente e apetite quando diz respeito simultaneamente à mente e corpo. É isso o que explica as mudanças que ocorrem na mente. Cumpre notar, contudo,

que as emoções não afetam simplesmente as idéias que temos: elas *são* idéias. Tornam-se confusas na medida em que a mente é afetada pelo corpo e pelas coisas que afetam o corpo. São claras e adequadas na extensão em que as idéias fazem parte do esforço da mente para persistir em seu próprio ser. Experimentamos prazer quando nosso poder de preservar nosso ser é aumentado, e dor quando diminuído.

Não discutiremos mais a exposição que Spinoza faz de determinadas emoções, por mais sutil que ela seja algumas vezes. A quarta e quinta partes do *Ética* são as que, à luz do que se disse acima, definem os objetivos do homem e como eles devem ser atingidos. A quarta parte intitula-se “Da Servidão Humana” ou “A Força das Emoções” e, a quinta, “A Respeito do Poder do Intelecto, ou Liberdade Humana”. Os títulos indicam o que Spinoza acreditava que devemos fazer, dada nossa natureza, como modificações de Deus ou Natureza. A liberdade e a bem-aventurança originam-se do uso do intelecto para adquirir idéias adequadas e, assim, da atividade, e não da passividade que é inerente às emoções. Isto porque, tendo idéias adequadas, eu penso racional e logicamente e uma idéia tem sua causa em outra por esta ser o seu fundamento. (“Causa” e “fundamento lógico” tornam-se, segundo nosso entendimento moderno, fundidas aqui.) Diz ele no início da Parte IV que entende por servidão a falta de capacidade que seres humanos podem demonstrar para moderar e controlar as emoções. Isto porque, se um homem é submisso às suas emoções, ele não exerce poder sobre si mesmo. Torna-se sujeito a coisas que são, na maior parte, externas e não exerce o *conatus*, ou esforço, que é sua natureza real. Isto porque esse esforço, com o qual tudo se esforça para persistir em seu próprio ser, é na realidade a essência da coisa em si (como deixa claro a Proposição VII, da Parte III).

A essência da mente humana é o pensamento e sua atividade consiste em persistir em sua capacidade de agir através de idéias que são, tanto quanto possível, adequadas. A subserviência às emoções implica prejudicar esse poder. A liberdade tem por base a compreensão de si mesmo e de suas emoções. Quanto maior essa compreensão, maior o entendimento da pessoa a respeito das coisas em geral e também maior sua compreensão de Deus. O amor intelectual por Deus, que resulta disso, envolve conhecimento do terceiro e mais alto tipo. Como diz Spinoza (V. 38), quanto mais a mente compreende as coisas através do segundo e terceiro tipos de conhecimento, menos subserviente será às paixões e menor seu medo da morte. A liberdade reside no poder do intelecto de transcender a passividade, que se revela nas emoções, e no poder de adquirir compreensão da natureza das coisas em geral, que são a compreensão e o amor por Deus. Tal é a mensagem da filosofia de Spinoza. Nela a liberdade transforma-se na aceitação do determinismo absoluto, em plena consciência do mesmo. A atividade que isso implica, porém, reduz a passividade que exibimos ao nos submeter às emoções e, assim, reduz a subserviência a elas, que Spinoza considera como ameaça à própria liberdade humana.

Há, naturalmente, um paradoxo em tudo isso. Numerosos filósofos consideraram a liberdade possível apenas se os seres humanos pudessem ser uma exceção, de alguma maneira, ao entrelchoque determinista de causas e efeitos. Para Spinoza, não há possibilidade de tal exceção. Somos modificações de Deus ou Natureza e, o que somos, resulta do que Deus, ou Natureza, é. Em sua opinião, liberdade consiste em não nos sujeitarmos simplesmente à maneira como os objetos externos nos afetam e em não ficarmos sujeitos às influências das paixões. Temos que realizar a atividade que é nossa própria natureza. No fim, a liberdade reside no amor intelectual por Deus. Mas, pode-se perguntar, a questão não será se realmente chegaremos àquilo resolvido pelo determinismo absoluto que Spinoza sustenta? Somos o que somos porque somos modificações de Deus, ou Natureza. Como poderemos optar se ou não nos conformarmos aos princípios que Spinoza insiste em que aceitemos? Se ou não faremos isso já está determinado. Se isso é liberdade, nós só a alcançaremos se estivermos destinados a isso. Não se trata de assunto de nossa própria opção.

Esse comentário é razoável. Outros filósofos procuraram reconciliar liberdade e determinismo, fornecendo uma análise do que consiste em fazer alguma coisa livremente, e segundo a qual a noção de liberdade é restringida à ausência de impedimento externo. Agimos livremente se estamos livres de obstáculos, restrições, e coisas assim. Essa não é a maneira de Spinoza enfocar o problema, embora ele insista em que temos que ser livres da sujeição às paixões; acima de tudo, talvez, à sujeição ao medo da morte. É bem possível que a salvação tenha sido para Spinoza, como seria mais tarde para Schopenhauer, uma questão de graça. Não a teremos se for assim que deva ser. Aí reside o grande paradoxo. Ambos os filósofos afirmam que a salvação só pode vir de uma autêntica compreensão das coisas, incluindo a compreensão de nós mesmos. Fornecem os dois uma descrição daquilo em que consiste essa compreensão e ambos urgem conosco para que a adquiramos. Continua a ser verdade que deve haver, para ambos, um sentido em que a possibilidade de alcançarmos ou não essa compreensão não está em nosso poder. Sustentam ambos que, se queremos alcançá-la, temos que fazer isso, temos que fazê-lo desfazendo-nos daquilo que nos torna indivíduos e adquirindo um conhecimento impessoal, uma identificação, tanto quanto possível, com aquilo que Spinoza, embora não Schopenhauer, chama de Deus.

A caminho dessa conclusão, Spinoza descreve de maneira algo destrutiva a base e a natureza de nossos juízos morais costumeiros. Nas “Definições” da Parte IV, o “bem” é definido como aquilo que sabemos com certeza ser útil para nós e o “mal” como aquilo que sabemos, com igual certeza, que nos prejudicará, de modo que teremos uma parcela menor de algum bem. Além disso, no prefácio a essa parte do trabalho, ele diz que os termos “bem” e “mal” nada indicam de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, mas sim, modos de pensamento, ou noções, que formamos mediante comparações mútuas de coisas. A explicação

de Spinoza do significado de ser uma coisa boa ou má apresenta algumas semelhanças a este respeito com a de Hobbes. E Spinoza não admite qualquer outro sentido do termo quando aplicado a pessoas. Homens são bons e maus, mais ou menos perfeitos, apenas na medida em que se aproximam ou se afastam da idéia que temos do homem como um tipo. Daí não conceder a essas palavras qualquer sentido que poderíamos considerar como especificamente moral. Além do mais, ele define “virtude” de tal maneira que a palavra significa a mesma coisa que “poder”, dizendo que “virtude”, na medida em que se refere a um homem, é a essência ou natureza do próprio homem, na extensão em que ele tem o poder de realizar alguma coisa que pode ser compreendida apenas através das leis dessa natureza.

A proposição final no livro diz que a bem-aventurança não é a recompensa da virtude, mas a virtude em si. E assim é, na exposição que dá do significado dessas palavras. Isto porque a atividade que constitui a natureza do homem é aquele amor intelectual por Deus que é em si bem-aventurança. O emprego que faz desses termos é inteiramente naturalista, no sentido em que usa essas palavras de conteúdo aparentemente moral apenas para descrever o que acontece como fato da natureza. Não lhes confere um sentido especificamente avaliador, de uma maneira que os torne claramente morais. Embora possamos descrever Spinoza como interessado no objetivo do homem, devemos reconhecer que ele entende por “objetivo” simplesmente o que o homem em sua verdadeira natureza é. Só as paixões e a influência de coisas externas é que impedem que essa natureza seja realizada. O sábio, diz ele em suas observações finais, raramente se comove em sua mente; mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas por certa necessidade eterna, jamais cessa de ser e sempre desfruta de uma autêntica equanimidade mental. A realização disso pode ser difícil “mas todas as coisas excelentes são tão difíceis como raras”. O enigma, porém, permanece: como pode o indivíduo se dispor a superar uma dificuldade, se tudo está determinado?

O tratamento que Spinoza dá a termos morais como “bem” é naturalista na medida em que remove o conteúdo distintivamente moral de seu significado. O mesmo se aplica ao estudo das noções de obrigação e dever, em conexão com a relação do homem com sociedade e estado. O seu *Tratado teológico-político* possivelmente deve muito a Hobbes. Não há dúvida que é a mesma a combinação aparentemente estranha de questões políticas e teológicas, e Spinoza demonstra a mesma preocupação com a interpretação correta (como a entende) da Bíblia e de outros textos religiosos. Isto porque, como Hobbes, considera essa interpretação como fundamental para a organização política de seu tempo. Diz ele no prefácio que seu interesse é convencer o homem a renunciar a superstições e preconceitos em favor da luz natural da razão e que o papel das organizações políticas deve ser o de tornar isso possível. Por outro lado, as crenças devem ser livres e, provavelmente, provocarão desordens quaisquer tentativas do poder político de regulamentá-las. Daí pregar ele um liberalismo claro, combinado com

a crença na luz natural da razão. Difere nesse ponto de Hobbes ao insistir em liberdade de crença, contanto que ela não estimule a sedição, e tampouco acha que questões de fé possam ser deixadas sob controle do soberano.

Tal como Hobbes, considera como único papel do estado, ou do soberano, a manutenção da segurança do indivíduo. Mas como deve ser evidente do que se disse acima, sua idéia dos interesses do indivíduo era diferente da esposada por Hobbes – de uma maneira mais positiva, poderíamos dizer. Daí, ao classificar as diferentes formas de instituição política, ele não se mostrou, como Hobbes, inteiramente favorável à monarquia. Na verdade, aconteceu exatamente o oposto. A origem da autoridade do soberano é, apesar disso, um contrato social de parte do povo. Mas, ao passo que Hobbes utilizou essa idéia para derivar de “artigos de paz convenientes” a obrigação de obedecer ao soberano, Spinoza trata o conceito de obrigação em um sentido de absoluta prudência e, fundamentalmente, não-moral. A única coisa que justifica a continuação do poder soberano é a preservação, pelo menos, da segurança do homem e a possibilidade de buscar a concretização de seus fins em um sentido spinoziano. Se isto não é feito, o contrato não tem validade; nada significa o soberano dizer que uma promessa foi feita. Se ou não alguém tem o direito de fazer alguma coisa é inteiramente uma questão de ter ou não poder para fazê-la. A obrigação, ou dever, de obedecer ao soberano nada mais é do que a conveniência de fazê-lo, enquanto ele tiver poder de proteger o indivíduo e preservar-lhe o bem-estar no sentido spinoziano.

As características dominantes da filosofia de Spinoza são sua reivindicação à rigorosa coerência e desenvolvimento exaustivo das conseqüências de uma posição inicial. É matéria de debate se ou não todas as proposições de seu sistema de fato se seguem de suas premissas imediatas. Mas é indubitavelmente certo que praticamente tudo gira em torno das premissas iniciais e, em particular, da concepção de substância. Nessa concepção, ele tem muito em comum com Aristóteles, que alegou, conforme vimos antes, que só Deus é substância à maneira primária. Para Spinoza, porém, só Deus é substância – e ponto final. Daí o monismo, o determinismo e a sugestão de que aquilo que habitualmente consideramos como coisas distintas, incluindo nós mesmos, não o são realmente, mas apenas modificações de uma única substância, que é Deus, ou Natureza. Trata-se de uma impressionante construção intelectual, mas não é de surpreender que muitos que a tomaram a sério a consideraram abominável. Para outros, e mais uma vez sem motivo de surpresa, constitui uma magnífica concepção filosófica.

LEIBNIZ

Sob muitos aspectos, dificilmente poderia haver dois homens tão diferentes como Spinoza e Leibniz. O primeiro foi até certo ponto um recluso, um homem totalmente dedicado à elaboração de seu sistema filosófico, sem as obrigações de um cargo público. Leibniz foi uma figura das mais públicas, homem de ação e cortesão, que manteve contatos e correspondência com praticamente todas as

peças intelectualmente eminentes de seu tempo. Foi um ilustre matemático e descobriu (como o fez independentemente Newton), os cálculos diferencial e integral. Embora viajasse muito, nos últimos 40 anos de sua vida esteve a serviço da Casa de Brunswick, da qual recebeu a missão de escrever-lhe a história. Mas, sob o governo de George Louis de Brunswick, o eventual George I da Inglaterra, perdeu o favor real e faleceu em Hanover, à idade de 70 anos, em relativo isolamento.

Gottfried Leibniz (1646-1716) era filho de um professor de filosofia moral de Leipzig. Ao tempo de rapaz, trabalhou em várias ocupações, não raro por conta própria, mas finalmente ingressou na Universidade de Leipzig. Aos 20 anos de idade, escreveu sua dissertação doutoral sobre direito, mas que foi rejeitada por causa de sua idade. Mas recebeu o doutorado por Altdorf. O direito e a política foram assuntos que o absorveram durante toda a vida, embora fossem apenas dois da vasta gama de temas que abrangeu com seus estudos. Em 1668, entrou para o serviço do Eleitor de Mainz e, como seu preposto, viajou para Londres em 1673, onde conheceu Oldenburg e exibiu na Real Sociedade uma máquina calculadora que inventara. Tentou fundar academias em vários lugares e teve sucesso nisso em Berlim, da qual foi eleito presidente perpétuo. Em algum ponto de suas viagens, conheceu Spinoza e tomou notas sobre sua *Ética*.

Embora fenomenal na amplidão de seus interesses e atividades, publicou apenas um livro sobre filosofia – o *Theodicy* [*Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*] (Teodicéia) [*Ensaio de Teodicéia sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*], um trabalho sobre teologia natural escrito como resultado de discussões com Sophie Charlotte, filha da Eleitora Sophia de Hanover e, mais tarde, rainha da Prússia. Mas escreveu, sem publicar, numerosos trabalhos filosóficos de vários tipos e extensão, incluindo o *Monadology* (*Monadologia*), o sumário de sua filosofia madura e o que muitos consideram sua maior obra, o *Discourse on Metaphysics* (*Discurso sobre metafísica*). Escreveu ainda uma réplica, capítulo por capítulo, ao *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke, intitulado *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, que deixou inédito por causa da morte de Locke em 1704. Muito de sua filosofia, porém, é encontrada na correspondência que manteve com homens ilustres, especialmente Arnauld e Samuel Clarke (que escrevia como porta-voz de Newton).

O fato de sua filosofia ter sido formulada dessas maneiras levou Bertrand Russell no *The philosophy of Leibniz* a afirmar que ele possuía duas delas, a pública e a privada; e que não publicou esta última porque queria conservar o favor de príncipes e de outras pessoas influentes. Russell sustentou ainda que sua filosofia privada e verdadeira derivava da lógica. Talvez haja um elemento de verdade na alegação de que Leibniz preocupava-se demais em obter reconhecimento e honrarias dos ocupantes do poder, mas é bom também lembrar o que o poder

podia fazer. A alegação de que a filosofia autêntica de Leibniz fundamentava-se na lógica foi rejeitada por outros estudiosos, embora, sem dúvida alguma, ela e seus princípios tivessem indubitável importância para ele. Ele, de fato, contribuiu para o desenvolvimento da lógica, com o objetivo de elaborar uma *characteristica universalis*, uma lógica universal e uma linguagem matemática que tornariam possível a solução de uma faixa inteira de problemas. Com ela, poderíamos dizer simplesmente: “Vamos calcular”. Essa ambição não se efetivou, a despeito do advento dos computadores.

Dada a natureza de seus escritos, é-nos impossível estudá-lo da mesma forma que fizemos com Descartes e Spinoza, isto é, analisando uma peça contínua de argumento. Afirmou Russell que a filosofia de Leibniz baseava-se em cinco premissas incoerentes, mas nem todos os comentadores concordariam com essa conclusão. Em sua filosofia madura, Leibniz veio a acreditar que o mundo consiste de uma pluralidade infinita de substâncias simples, que denominou de “mônadas”, cada uma das quais se assemelha ao *le moi*, ou *ego*, em nós mesmos. Pensava que elas eram organizadas em uma hierarquia, figurando Deus como mônada dominante. Cada mônada tinha sua própria linha de desenvolvimento, devido ao que chamou de apetição, responsável pelas mudanças em seus estados. Cada mônada refletia o mundo de seu ponto de vista, mas não afetava nem era afetada por nenhuma outra. Espaço e tempo eram meramente ideais.

Na verdade, cada mônada é uma substância unitária spinoziana e, em um ponto de sua correspondência, Leibniz faz a curiosa confissão seguinte: “Se não fosse pelas mônadas, Spinoza teria razão”. Acha que o senso comum indica que tem que haver uma pluralidade de substâncias. Não podem, todas elas, ser identificadas com Deus. O que se mantém a respeito de qualquer mônada é determinado, mas há um sentido em que existe, apesar disso, livre-arbítrio. Por outro lado, essas substâncias não podem ser consideradas iguais a coisas ordinárias, não mais que o pode a substância única de Spinoza. Coisas comuns não são substâncias reais, são meramente *fenômenos*, embora, como diz, fenômenos bem fundamentados. Deve ser claro do que foi dito acima que embora Leibniz seja um racionalista, não o foi supremamente, como Spinoza. Em sua teoria há espaço grande demais para o senso comum.

Tal como outros racionalistas, ele dava por certo que as coisas básicas existentes no mundo são substâncias. Ao contrário de Aristóteles, porém, Leibniz acha que se uma substância é a forma básica de existência, ela tem que ser absolutamente simples. Isto porque, se fosse complexa, seria secundária ao que quer que a constituísse. Ainda assim, uma substância precisa ter uma identidade. Na verdade, precisa ter uma essência. O problema é como algo que é absolutamente simples pode ter a multiplicidade de atributos que constituem sua essência. Leibniz passou algum tempo procurando um modelo de tal “simplicidade na complexidade”. Em certo momento de sua vida, brincou com a idéia de que as substâncias últimas eram “pontos maciços” – entidades simples, da maneira que

os pontos são, sem possuir dimensões espaciais, mas que, apesar disso, possuem os atributos físicos de massa e o que se segue disso. O problema era como poderia haver tal coisa e como um mundo estendido poderia ser derivado de tais substâncias – problema este que vinculou ao que é chamado de o “labirinto do *continuum*”, o problema de como um *continuum* poderia ser derivado de pontos indivisíveis. O problema matemático implicado nesta última parte foi resolvido por ele negando que linhas são compostas de pontos. Ao contrário, os pontos são as extremidades limitadoras mas ideais (a fim de usar as próprias palavras de Leibniz) do processo de dividir-se uma linha. Pontos maciços, porém, não podiam ser tratados dessa maneira. De outra forma, não haveria substâncias. Leibniz aparentemente soluciona o problema identificando as substâncias finais com mônadas, ou entidades espirituais, e negando que o problema do *continuum* se aplique a essas entidades.

Isso talvez pareça uma solução bastante curiosa de um problema. Implica dizer que, se identificamos as substâncias finais do mundo de certa maneira, o problema não surge. A solução, no entanto, tem suas conseqüências. Substâncias espirituais não podem existir em relações espaciais. Daí, o espaço não pode ser real, mas apenas um fenômeno, uma aparência, mesmo que seja um fenômeno bem fundamentado. E o é porque a aparência do espaço segue-se da natureza das mônadas, isto de uma maneira que se tornará clara abaixo. Leibniz topou por acaso com a mônada como modelo de uma substância verdadeira – que exhibe simplicidade e unidades absolutas, e não é, como diz ele, semelhante a um saco de pistolas (isto é, um saco de moedas) ou uma mera coleção – porque pensava, como o fizeram outros filósofos, que o “eu”, o *ego*, devia ser considerado uma coisa simples, que formava uma autêntica unidade. O *ego* era igualmente capaz de uma multiplicidade de propriedades e assim lhe pareceu que alguma coisa desse tipo era o modelo óbvio para a combinação que buscava de simplicidade com multiplicidade. Realmente, ele pensava que o modelo tornava possível a cada mônada ter uma *infinidade* de atributos, da mesma maneira que somos capazes de uma infinidade de percepções, ao relacionar-se com outras coisas em um número infinito de maneiras possíveis. Ele, na verdade, usou o conceito de “percepção” para expressar a relação que uma mônada pode ter com o resto do mundo, o que quer dizer, com as outras mônadas. Todas as mônadas, disse ele, refletem o mundo de seu ponto de vista e o fazem através de uma infinidade de percepções.

Simultaneamente, insistia em que as mônadas tinham que ser, como disse, sem janelas. Segue-se disto que as percepções das mônadas não podem ser consideradas como percepções reais do mundo. Em vez disso, constituem estados que correspondem aos estados de outras mônadas, através do que ele chamou de harmonia preestabelecida. Esta explica também as relações entre os estados da mônada dominante, que constitui a alma em cada um de nós, e daquelas outras que formam nosso corpo. Enquanto Spinoza dizia que o corpo é o objeto de

nossas idéias e que mente e corpo são simplesmente dois aspectos da mesma coisa, Leibniz pensava que elas são duas coisas diferentes. Uma não afeta a outra, contudo, e se mantêm em relação entre si apenas em virtude da harmonia preestabelecida por Deus. Por que, porém, as mônadas não devem ter janelas?

A razão disso encontra-se, em última análise, em uma doutrina lógica que é talvez expressada com mais clareza no *Discurso sobre metafísica*. Nesse trabalho, diz Leibniz que em toda proposição verdadeira o predicado está contido no sujeito e alega que isto é “o que os filósofos chamam de *interiorização*”. Em outro contexto, ele estabelece uma distinção entre verdades de razão e verdades de fato. As primeiras são aquelas que Kant viria a chamar de “analíticas”. Podem ser analisadas em proposições idênticas, da forma “A é A”, através de cadeias de definições dos termos envolvidos. Quer isto dizer que, se colocamos no lugar dos termos de qualquer proposição necessariamente verdadeira, termos que definicionalmente são equivalentes a eles, a proposição será eventualmente reduzida a outra cuja negação evidentemente produzirá uma contradição. Essas proposições, por conseguinte, fundamentam-se no princípio de não-contradição. Proposições contingentes não são fundamentadas dessa maneira e sua base tem que ser, se são verdadeiras, outro princípio, que Leibniz chama de princípio de razão suficiente.

Um terceiro princípio correlato, que tem sido às vezes igualado a este, é aquilo conhecido como o “princípio do melhor”. Nosso mundo, diz Leibniz, é apenas um de um conjunto infinito de mundos possíveis que Deus poderia ter criado. Esses mundos devem ser não só logicamente possíveis, isto é, seus componentes devem poder se combinar. Deus decide que mundo criar com base no princípio de que ele deve ser o melhor mundo compossível. Isto é razão suficiente em si para a existência do mundo e das substâncias que o constituem. Não obstante, quando ele diz que se uma proposição é verdadeira deve haver alguma razão suficiente para sua verdade, não quer dizer apenas que Deus criou de tal forma o mundo que a proposição é verdadeira e que Deus sempre escolhe o melhor. Significa também que se procurarmos os fundamentos lógicos da verdade da proposição em causa, nós os acharemos. (Daí o recurso de Leibniz ao princípio de razão suficiente não é apenas o grosseiro otimismo, de que este é o melhor de todos os mundos possíveis, que Voltaire satirizou no *Candide*.)

Em alguns de seus escritos, contudo, diz Leibniz que, às verdades de fato, se pode, afinal de contas, dar uma base *a priori*. Isto parece fundir a distinção aparentemente clara entre verdades de razão e verdades de fato. Na verdade, Russell alegou que Leibniz acreditava que todas as proposições verdadeiras eram analíticas, estas sendo a forma final do princípio de razão suficiente, ao passo que o princípio de contradição ou não-contradição declara que todos os enunciados analíticos são verdadeiros. Esta versão do assunto foi aceita por outros comentadores. O que Leibniz disse foi que Deus criou de tal maneira o mundo que tudo que era verdadeiro de uma substância o era necessariamente dela,

porque se seguia de sua essência individual (e neste conceito ele reivindicou a noção de *haecceitas*, de Escoto). Deus tem o que ele chamou de conceito completo de cada coisa. E porque esse conceito deve individualizar a coisa em questão, distinguindo-a de todas as outras, ele deve ser infinitamente complexo, porquanto as propriedades que constituem uma dada coisa têm que ser infinitamente numerosas, especialmente se forem incluídas propriedades relacionais. Sendo infinito, Deus pode completar a análise infinita da essência de uma coisa individual e sabe, porque criou o mundo de acordo com os conceitos completos de coisas, que tudo que é verdadeiro de cada indivíduo mantém-se necessariamente a seu respeito. Nós, por outro lado, sendo finitos, não podemos completar a análise, e tudo o que podemos saber é que se uma proposição a respeito de uma substância é verdadeira ela o é necessariamente. A fim de julgar se ou não ela é verdadeira, temos que depender do princípio de razão suficiente.

Este último ponto nos leva de volta, no que pode parecer uma digressão, à tese de que, em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Isto não é uma observação isolada e limitada ao *Discurso sobre metafísica*. Encontramo-la freqüentemente repetida, por exemplo, na correspondência com Arnauld que se originou da publicação desse livro. É um erro a alegação de Leibniz de que ela constitui uma doutrina correspondente “ao que os filósofos chamam de *interioridade*”. Não era opinião dos escolásticos, e tampouco de Aristóteles, que o predicado de uma proposição verdadeira esteja contido no sujeito, em um sentido que implica a necessidade da verdade da proposição. Kant definiria mais tarde a proposição analítica como aquela em que o conceito de predicado está contido no conceito de sujeito. Dizer que algo está realmente no sujeito implica afirmar algo diferente e não torna implícita a inclusão de um conceito em outro, como seria necessário a fim de que a proposição se tornasse conceitualmente necessária. Isto porque, para ser verdade que Adão caiu, a queda devia ser inerente a ele. Há uma grande distância entre isso e a afirmação de que o conceito de Adão (se há tal coisa) inclui a idéia de queda. É esta última alegação que faz parte da opinião de Leibniz de que, ao criar este mundo – o melhor dos mundos possíveis – Deus tinha o conceito completo de Adão, a ponto de saber que ele deveria cair por necessidade. Na verdade, por conseguinte, a doutrina do que é deixado implícito pela proposição verdadeira, se corretamente compreendida, não apóia nem é apoiada pela doutrina de que, na análise completa do conceito de Adão, o que é realmente predicável a seu respeito deve aparecer como necessário. (Há outra questão, a de saber se ou não é legítimo falar de conceitos de indivíduos, mas isto é outro assunto, a questão situando-se no mesmo nível de se há ou não tal coisa como a *haecceitas* do indivíduo.)

A despeito de possíveis dúvidas a respeito de que doutrina ocupou o primeiro lugar na ordem do pensamento de Leibniz, de fato parece que a base de suas opiniões é aquela implicada na proposição verdadeira. A opinião de que há conceitos completos de coisas combina com outra das doutrinas de Leibniz – o

princípio da identidade dos indiscerníveis ou, como ele freqüentemente diz, o princípio de que nenhuma das duas substâncias pode diferir *solo numero*. Se há um conceito completo e distinto de cada substância individual, quaisquer duas substâncias têm que diferir no tocante a algum aspecto desses conceitos. Precisam diferir a respeito de alguma propriedade e sem isso não podem ser apenas numericamente diferentes. Desde os dias de Leibniz, tem havido muita discussão sobre esse princípio e provavelmente a maioria dos filósofos concordaria hoje que ele não pode ser *necessariamente* verdadeiro. Ainda assim, ele *tem* que ser necessariamente verdadeiro segundo a opinião de Leibniz, porque decorre de outros princípios que ele sustenta que são necessariamente verdadeiros. Talvez seja matéria de algum interesse saber que a suposta necessidade do princípio não impediu Leibniz de procurar evidência empírica a seu favor. Mencionou considerações como a que as folhas de uma árvore são todas diferentes e invocou evidência supostamente semelhante derivada do que podia ser observado através do recém-descoberto microscópio.

Outra consequência do princípio de que, em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito é que o que quer que seja verdadeiro de um indivíduo já está implicado no conceito desse indivíduo. Isto parece acarretar determinismo do tipo spinoziano. Mas aceitar o que Spinoza supunha que se seguia disso teria sido anátema para Leibniz. Vale notar que, na opinião de Leibniz, todas as substâncias têm apetição (uma atividade inerente que determina as mudanças do estado da substância). A apetição de uma mônada, que é uma alma, determina o que é válido para ela sem referência a qualquer coisa fora dela, embora, pela harmonia preestabelecida, suas percepções correspondam aos estados de outras mônadas que constituem seu corpo. Leibniz via nisso a origem da liberdade nos seres humanos. O que um ser humano faz tem, em todos os casos, uma razão suficiente, mas, diz ele, essas razões se inclinam em uma direção sem serem necessárias.

Deu resposta semelhante a Arnauld, que alegou que suas opiniões tornavam impossível que se atribuísse liberdade a Deus porque, uma vez criado Adão, tudo o que existe no conceito de Adão, incluindo o que lhe irá acontecer, está fixado. Respondeu Leibniz que isso era confundir necessidade absoluta com hipotética. Não há necessidade absoluta na queda de Adão. Esses eventos são necessários apenas na hipótese de que Deus tenha livremente resolvido criar um mundo deste tipo, porque isto cumpre sua finalidade de criar o melhor de todos os mundos possíveis. A verdade de tudo isso é que não se trata de um determinismo *causal*, o tipo de determinismo decorrente das doutrinas de Leibniz. Se procuramos a causa do que acontece, no sentido ordinário de “causa”, a doutrina do que está envolvido no conceito completo de Adão não prova isso. Prova, sim, que o que acontece o faz por necessidade lógica. Ainda é possível perguntar se Adão fez isto ou aquilo livremente e dizer que o que o levou a fazer isto ou aquilo não foi, rigorosamente falando, necessário, mesmo que se admita que, se é verdade que

ele fará isto ou aquilo, é necessariamente verdadeiro que ele o fará. Leibniz estava na verdade dizendo que são inteiramente diferentes as questões de liberdade, determinismo causal e o que se poderia denominar de determinismo lógico. Nem todos os filósofos aceitariam isso, mas, ainda assim, é um ponto defensavelmente válido, seja ou não o determinismo lógico uma posição sustentável em si.

Conforme vimos, ele acreditava que todas as almas eram uma mônada dominante em relação a um complexo de mônadas que constituem o corpo. Essas mônadas não mantêm relação real entre si e, em particular, nenhuma relação causal. Aplica-se aqui a idéia da harmonia preestabelecida. Arnauld objetou que Leibniz estava postulando um milagre permanente, realizado por Deus quando ele criou um mundo no qual prevalece tal harmonia. Leibniz respondeu que um milagre era um evento excepcional em um curso regular de eventos, e que algo que era válido o tempo todo não constituía um milagre. Outro ponto é que as mônadas, sendo entidades espirituais, não podem ter propriedades físicas. Elas têm meramente percepções, que representam suas supostas, mas na verdade fenomenais, relações com outras. Alega-se algumas vezes que, na época, era costumeiro usar o termo “percepção” em um sentido muito mais amplo do que agora. Como quer que isso possa ser, o termo “percepção” é de uso natural para referir-se a uma entidade espiritual que reflete o mundo de seu ponto de vista. Poderão as mônadas que constituem os corpos, contudo, ter percepções em qualquer sentido literal? Leibniz insistiu em que tinham, fazendo uma distinção entre percepção e apercepção, esta última envolvendo o tipo de conhecimento consciente que acontece na percepção humana ordinária. Isto implica a possibilidade de percepção inconsciente. Leibniz aduziu vários argumentos em favor dessa possibilidade, nem todos eles muito bons. O mais importante entre eles gira em torno da idéia de “*petites perceptions*”. Chamou a atenção para o fato de que, quando ouvimos o som do mar, escutamos uma combinação de grande número de ruídos produzidos por ondas diferentes. Não escutamos conscientemente esses ruídos distintos. A percepção consciente única, disse, é constituída de grande número de “*petites perceptions*” que não são conscientes. Percepções claras implicam apercepções; percepções confusas envolvem, pelo menos em parte, outras que são *petites*, ou inconscientes.

Reencontramos a mesma idéia em sua descrição da matéria. A mônada possui uma força ativa, a apetição, em relação às percepções claras. Isto, diz ele, constitui a forma da mônada ou, para usar o termo aristotélico, a sua *enteléquia*, e lhe confere sua unidade. Percepções confusas constituem a matéria da mônada – o que Leibniz chama de *materia prima*. Sua natureza é simplesmente resistência e isto forma a base da extensão, que não pode ser uma propriedade real da mônada. É um fenômeno corretamente derivado da resistência mútua das mônadas quando indistinguíveis. Um complexo de mônadas desse tipo possui, ou exhibe, *materia secunda*, a matéria pressuposta pelos físicos da época. Esta se

associava às forças ativas correspondentes, particularmente com aquela que Leibniz chamava de *vis viva* (força viva) e que considerava igual à energia cinética. Acreditava ele na constância da *vis viva*, em oposição à constância do movimento no universo, pressuposta por Descartes. Na verdade, toda sua concepção de matéria opõe-se à de Descartes. Dada a concepção das mônadas e dessa força, a essência da matéria não podia, em sua opinião, residir na extensão.

Entre os muitos outros aspectos da filosofia de Leibniz, abordaremos apenas mais dois. O primeiro segue-se naturalmente do que dissemos sobre matéria e extensão. Na visão cartesiana, uma vez que a extensão era a propriedade essencial da matéria, não poderia haver extensão sem matéria e, assim, nenhum vácuo. Na opinião de Leibniz, poderia haver um vácuo, embora na verdade negasse sua existência. Dado, contudo, o fato de que as mônadas não dispõem de janelas e o fato conseqüente de que não pode haver relações reais entre elas, tampouco pode haver relações espaciais, e estas devem ser simplesmente fenômenos bem fundamentados. Considerações semelhantes aplicam-se ao tempo, uma vez que aquilo que consideramos como estados temporais da mônada são apenas partes do que existe *nela* e são a ela necessárias. Daí, definia ele espaço como a ordem de coexistência; e, tempo, como a ordem de sucessão: são puramente relacionais. Ao dizer isso, ele se colocou em oposição a Newton, que na Scholia às Definições, em seu *Principia*, sustentou a existência do espaço e tempo absolutos, considerados como contínua e infinitamente estendidos, com propriedades próprias. Passando em revista, no *Novos Ensaios*, ao que Locke dizia sobre o mesmo tema, Leibniz deixou claro que achava que Newton estava sustentando que espaço e tempo são substâncias infinitas. E no *Correspondence with Clarke* criticou este, na qualidade de porta-voz de Newton, exatamente na mesma base.

Seu principal argumento aduz o princípio de razão suficiente: se espaço e tempo fossem como supunha Newton, Deus não teria razão suficiente para criar o universo aqui, e não ali, ou em uma ocasião e não em outra. Isto na verdade diz que nenhum sentido pode ser atribuído ao “aqui” e não ao “ali” e à idéia de uma ocasião e não outra, se não houver maneira de estabelecer essas distinções em termos do que, de outra forma, já existe. Em uma caixa infinitamente grande não há como determinar posições dentro dela com referência às propriedades da caixa. Newton pode ter pensado que ele, ao dizer isso, incorria em petição de princípio. Por que não devia Deus simplesmente criar o universo em algum lugar do espaço sem que houvesse uma determinação prévia dessa posição? Em outras palavras, por que a questão do que faz sentido depende da possibilidade de se confirmar a verdade do que se diz? Supor que depende pressupõe uma teoria verificacionista do significado. (A oposição de Leibniz a Newton neste ponto não deve, incidentalmente, ser tomada como motivo para considerá-lo um precursor de Einstein. Este último se preocupou com a relatividade da dinâmica em relação a sistemas coordenados alternativos dentro da natureza. Esse não foi o interesse

de Leibniz, mas, sim, a natureza do espaço e do tempo do ponto de vista filosófico.)

O sistema de Leibniz contém elementos que o ligam a Spinoza, mas ele não conseguiu aceitar a rejeição por Spinoza da observação, baseada no senso comum, de que há muitas coisas. A tese de que há uma infinidade de coisas absolutamente simples nasceu de uma combinação da opinião spinoziana de que a substância é básica e *causa sui*, com a crença em um mundo estendido de substâncias físicas e mentais. Isto deu origem à doutrina das mônadas. Mas a idéia de que tudo a respeito da mônada é interno e necessário a si mesmo, e todas as conseqüências dessa opinião, parecem depender crucialmente de uma doutrina equivocada, da forma como Leibniz a elaborou, a de que, em toda proposição verdadeira, o predicado está contido no sujeito. Ela não se segue rigorosamente da tese de que tudo é interno à mônada, que se essa mônada é uma mente humana todas as idéias e conhecimentos que ela possui são inatos, embora Russell pensasse que Leibniz devia sustentar isso. Ele indubitavelmente sustentou que algumas idéias e conhecimentos são inatos – como, por exemplo, o conhecimento de verdades eternas, tais como os princípios da lógica. Nada impede, contudo, que uma mônada deva adquirir conhecimentos no curso de sua história. O que é necessário é que assim proceda, se isto faz parte de sua essência individual. Mas não é necessário que deva começar com esse conhecimento.

O segundo ponto envolve a posição de Deus, dado o que foi dito acima. A concepção de Deus de Leibniz não é a de Spinoza. Em sua opinião, Deus é a substância dominante. Na verdade, em um ou dois lugares, refere-se a ele como uma mônada. Deus é responsável pelo mundo e, porque escolhe o melhor, o mundo é o melhor de todos os possíveis e dos mundos compostíveis que ele poderia ter escolhido. Portanto, as mônadas existem por causa dele e poderiam cessar de existir também por causa dele – embora seja difícil pensar nisto como sendo uma criação e destruição, dada a concepção de idealidade do tempo de Leibniz. Invocou ele várias supostas provas da existência de Deus, mas criticou Descartes e Spinoza por dependerem do argumento ontológico. Isto porque, diz ele, o argumento depende da suposição de que a idéia de Deus, como um ser cuja essência implica sua existência, é logicamente coerente e, assim, uma idéia possível. E isto não foi demonstrado. Não que ele contestasse a idéia de Deus. Na sua opinião, a existência de Deus de fato se segue de sua essência e pensou que podia demonstrar que tal idéia de Deus é possível. Mas, para esses fins, teria que depender de outros argumentos, tais como o argumento cosmológico, o argumento da intenção e o da existência de verdades eternas, supondo-se que estes são pensamentos na mente divina. Nenhum desses argumentos é melhor em coisa alguma que outros usados por outros filósofos. Daí, embora a existência de Deus seja crucial para o esquema de Leibniz, neste ponto aflora outra fraqueza em seu esquema. Nada disso é surpreendente, mas poder-se-ia dizer que, embora

o sistema de Leibniz talvez não exiba a grandiosidade e a implacabilidade do de Spinoza, continua a ser uma fascinante teoria metafísica.

Essa filosofia teve continuidade de forma enfraquecida com Christian Wolff (1679-1754). Leibniz escreveu principalmente em latim e francês, e Wolff em alemão e, em parte, por causa disso a filosofia de Wolff tornou-se mais ou menos a metafísica revelada na Alemanha no período anterior a Kant. Deu ele grande importância ao princípio da razão suficiente, mas renunciou à idéia de uma harmonia geral preestabelecida entre as mônadas, restringindo essa harmonia à relação entre mente e corpo. Qualquer que tenha sido a influência exercida por Wolff sobre o curso da história da filosofia, as modificações que introduziu na metafísica de Leibniz privou a teoria de seu centro.

11

O EMPIRISMO BRITÂNICO

LOCKE

Locke, Berkeley e Hume são convencionalmente denominados de “Os Empiristas Britânicos”. Como indicação geral de uma tendência do pensamento dos três, o título é razoável, embora seus principais interesses não fossem os mesmos em todos os casos. Não obstante, Locke certamente definiu uma posição, ou posições, às quais reagiram os outros dois.

Filho de um advogado do West Country que se tornara parlamentarista na Guerra Civil, John Locke (1632-1704), após freqüentar a escola em Westminster, matriculou-se no Christ Church, Oxford, onde finalmente se tornou “Senior Student” e ensinou grego e filosofia moral. Interessou-se posteriormente pela medicina e, após alguns anos, obteve licença para clinicar. Este fato despertou a atenção do primeiro conde de Shaftesbury, Lorde Ashley, com quem Locke foi trabalhar em 1667. Devido ao perigo de ser julgado por traições, Shaftesbury fugiu para a Holanda em 1683, onde faleceu. Locke seguiu-o até a Holanda, com receio de ser incriminado, e permaneceu nesse país até 1689, ano em que a “Revolução Gloriosa” derrubou os Stuarts. Durante esse período, escreveu *Um ensaio sobre o entendimento humano* (*Essay Concerning Human Understanding*). Ao voltar à Inglaterra, aceitou um cargo no serviço público, mas se envolveu seriamente em controvérsias resultantes de suas publicações, em especial do *Dois tratados sobre o governo civil* (*Two Treatises on Civil Government*) que em parte escreveu para defender a “Revolução Gloriosa”. Nos últimos anos de sua vida, residiu na mansão de Sir Francis Masham, em Oates, Essex, onde faleceu.

O *Ensaio* de Locke é em grande parte uma obra epistemológica. Mostra ele estar consciente de viver na era de Newton e em um período em que a ciência se desenvolvia aos saltos. Na verdade, na “Epístola ao Leitor”, que serve de prefácio ao *Ensaio*, descreve-se como um trabalhador braçal, dizendo que é ambição suficiente ser assim empregado, “limpando um pouco o terreno e removendo parte do lixo que cobre o caminho do conhecimento”. Trata-se de descrição sobremodo modesta de seus objetivos, porquanto a obra é realmente muito mais do que isso e nela ele faz um esforço para traçar, de maneira geral, os limites do entendimento humano. Conta ele que uma discussão com amigos, sobre “um assunto muito diferente deste”, levou-o a tentar estudar esse assunto. Confessa que seu objetivo é o de “investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano, juntamente com os fundamentos e graus de crença, convicção e assentimento”, sem se intrometer na “consideração física da mente”.

Seu método, avisa, é “o histórico, simples”. Tudo isso dá a impressão de que está interessado na psicologia do desenvolvimento, bem como na teoria do conhecimento sob a forma tradicional, mas isto induz a erro. Preocupa-o, na verdade, conforme dissemos acima, os limites do entendimento humano, preocupação esta que se tornaria comum na filosofia que se seguiu à sua.

O *Ensaio* divide-se em quatro livros, intitulados respectivamente ‘Das Noções Inatas’, “Das Idéias”, “Das Palavras” e “Do Conhecimento e Opinião”. Esses títulos dão uma idéia razoável do conteúdo da obra. O primeiro livro contém um violento ataque à noção de idéias inatas. Assume geralmente essa forma, mas, segundo parece, interessava-o duas coisas: 1) se ou não há conhecimento inato de princípios; e 2) se ou não o que ele algumas vezes chamava de os *materiais* desse conhecimento, as idéias sobre as quais ele se baseia, são inatas. A distinção entre conhecimentos e idéias afeta todo o *Ensaio*, uma vez que o Livro II é reservado a uma discussão das idéias e suas origens e se deixa ao Livro IV a discussão do conhecimento, e do conhecimento proposicional em particular.

Ao fim do I.1.1, Locke pede desculpas pelo uso do termo *idéia*, dizendo que é esse “termo que, acho, serve melhor para representar o que quer que seja o objeto do entendimento, quando um homem pensa”. E acrescenta que ele expressa “o que quer que seja entendido por *fantasma*, *noção*, *espécie*, ou o que quer que seja em que a mente pode ser empregada ao pensar”. Não podemos ter uma idéia sem estarmos conscientes dela. A interpretação tradicional que se faz de Locke apresenta-o como entendendo pelo termo aproximadamente o que Descartes entendia do mesmo e, por conseguinte, acha que ele adotou uma teoria representativa da percepção e da mente em geral. Alguns comentadores recentes insistem em que, na opinião de Locke, as idéias tinham mais o caráter de atos da mente. Há, de fato, trechos em que parece que Locke identifica, ou iguala, idéias com percepções, embora isto não resolva o assunto, uma vez que por “percepção” ele podia entender ou a faculdade ou o ato, ou, quem sabe, seu objeto – o que é percebido. Locke nunca foi muito preciso no uso que dava aos termos e, na verdade, no seu pensamento em geral.

No Livro I, ele ataca a opinião de que há princípios especulativos inatos, tais como os de identidade e contradição, e também os práticos, tais como os que se aplicam à moral. Pareceria que, ao tempo de Locke, muitos pensavam que havia esses princípios inatos e baseavam suas alegações em um suposto assentimento universal a eles. Locke nega que haja assentimento universal a esses princípios e observa que eles não são compreendidos por crianças e por idiotas. Argumenta analogamente no tocante a princípios morais, talvez com maior facilidade. Admite que possa haver *capacidades* inatas, mas afirma que o único fundamento para sustentar que uma *verdade* está na mente é que ela seja realmente compreendida. Dado isto, sua tarefa se torna algo mais fácil no tocante a seus adversários. Reforça a conclusão, argumentando que tampouco pode haver idéias inatas. Se os materiais do conhecimento não podem ser inatos, tampouco o pode

o conhecimento em si. Seu argumento fundamenta-se em grande parte no estudo de contra-exemplos putativos, tais como as idéias de identidade e de Deus. Não se trata de argumento exaustivo e, de modo geral, ele se contenta em invocar o que considera como óbvio. Ele pode ter razão em suas conclusões, embora a idéia de conhecimento inato tenha sido ressuscitada em tempos recentes por Chomsky e outros lingüistas que lhe seguem a orientação.

No Livro II, passa a classificar as idéias e procura demonstrar que todas elas derivam da experiência. Neste último aspecto, tem sido algumas vezes acusado de preocupar-se com a psicologia e não com a filosofia. De fato, sua descrição lembra, às vezes, um exercício na psicologia de formação de conceitos. Na verdade, contudo, ele se interessa mais pelo que é possível do que pelo que realmente acontece. Argumenta que não se pode conceber o entendimento como funcionando, a menos que ele seja organizado de certa maneira. Isto combina com seu interesse pelos limites do entendimento. Diz ele que a resposta à pergunta sobre a origem de nossas idéias é “em uma única palavra, a experiência”. Mas a experiência fornece idéias de duas maneiras, como deixa claro no II.1.3-4. Há, em primeiro lugar, a sensação, através da qual os sentidos “a partir de objetos externos, transmitem à mente aquilo que produz essas percepções”. Em segundo, há reflexão, “a percepção das operações de nossa própria mente em nós”, da qual derivamos idéias dessas operações, tais como percepção e pensamento. (Vale notar que o que quer que Locke entenda por “idéia”, a distinção interno/externo que herdou de Descartes, é evidente nessas observações.) Não há nenhuma outra fonte ou origem de idéias. De modo geral, insiste ele em que obtendo idéias de sensação, a mente é passiva e, no II.1.25, compara a mente a um espelho neste particular. Mas não é inteiramente coerente nisto, referindo-se às vezes ao papel desempenhado na percepção sensorial por operações de juízo e atenção.

Locke passa então a outra maneira de classificar as idéias, estabelecendo uma distinção entre as simples e as complexas, estas últimas construídas com base nas primeiras. Ao adotar um atomismo de idéias desse tipo, ele pode ter sido influenciado pela ciência de seus dias, embora, de uma forma ou outra, o atomismo seja uma teoria de curso geral na história da filosofia. Cita certo número de exemplos de idéias simples, como brancura e maciez, mas, de modo geral, dá como certo que o leitor compreende o que é uma idéia simples: a que não é formada de outras. A idéia simples, e aquilo que é compreendido nela, não dependem de se ter qualquer outra idéia. Poderíamos colocar a questão de outra maneira dizendo que a idéia simples é tal que o termo correspondente tira seu significado daquilo a que se aplica, e de nada mais; ou, em jargão mais moderno, é definível apenas ostensivamente por referência direta a seu objeto. Supõe ele que o conteúdo do que percebemos quando percebemos brancura, se temos uma idéia simples da mesma, não pode ser dado, exceto apontando-se para essa cor. Em certo sentido, contudo, a própria tentativa de afirmar isso demonstra-lhe a

falsidade (conforme indicaram Wittgenstein e outros filósofos), porque temos, nas circunstâncias mencionadas, de saber que é a cor para a qual estamos apontando, e não para algum outro aspecto do objeto, e isso pressupõe outro conhecimento e entendimento. Não há essas tais de idéias simples no sentido que Locke pressupõe. Não obstante, a distinção simples/complexa satura todo o empirismo britânico e o pensamento de outros filósofos por ele influenciados. Não constitui uma atenuação dos fatos dizer que isso foi desastroso para a epistemologia.

Quando passamos às idéias complexas, as águas se tornam turvas porque Locke deu duas versões diferentes das mesmas em edições diferentes do *Ensaio*. Na primeira edição, classificou-as em termos de seus objetos. Há idéias de substâncias, modos e relações. Substâncias são coisas que existem independentemente; modos são “dependências de, ou atributos de substâncias” (II.12.4), na medida em que essas idéias não forem simples; relações são idéias complexas que consistem na “consideração e comparação de uma *idéia* com outra”. Os modos podem ser simples ou mistos. Os simples são “apenas variações, ou diferentes combinações da mesma *idéia* simples, com mistura de qualquer outra”. Sob este título, ele agrupa idéias espaciais, temporais e numéricas, incluindo a *idéia* de infinito, todas as quais supõe derivadas de combinações de idéias simples. Obtemos uma *idéia* de extensão infinita, por exemplo, supondo idéias simples de extensão e duração repetidas sem fim. Modos mistos são aqueles cujas idéias derivam de combinações de idéias simples *diferentes*. E dá como exemplo a *idéia* de beleza. Na quarta edição do *Ensaio*, publicada em 1700, oferece em acréscimo uma base diferente para a classificação de idéias, como se isto fosse a mesma que a inicial, ou pelo menos coerente com ela, o que não acontece. Passa a dizer (II.12.1) que se chega às idéias complexas por combinação, idéias de relações por comparação, e idéias gerais por abstração (doutrina esta que tem que esperar até o Livro III para ser exposta).

Mas é preciso notar certas questões de detalhe em tudo isso. Em primeiro lugar, no curso do estudo das idéias simples, faz uma distinção importante entre qualidades primárias e secundárias. Em sua forma geral, ela não é nova. Adquiriu importância após a Renascença com Galileu, e Locke provavelmente derivou-a de Descartes e de cientistas de seu dia, tal como Boyle. As qualidades primárias das coisas, diz, são aquelas “inteiramente inseparáveis do corpo, em qualquer estado em que ele possa estar” (III.8.9), que a “mente julga inseparável de todas as partículas de matéria”. São elas solidez, extensão, figura, movimento, repouso, e número. As qualidades secundárias, tais como cores, aromas, gostos e sons são, afirma ele, qualidades “que na verdade nada são nos objetos em si, mas poderes para produzir várias sensações em nós por suas qualidades primárias”. Houve muita discussão entre os filósofos se a distinção é autêntica. Na medida em que corresponde à distinção de Aristóteles entre objetos especiais e comuns dos sentidos – as qualidades primárias sendo perceptíveis através de mais de um

sentido e as secundárias através de um único – parece ser uma distinção inteiramente verdadeira. Se ou não ele tem razão ao dizer que as primárias são essenciais para que alguma coisa seja um corpo, ao passo que as secundárias não são, é mais discutível.

O que quer que possa ser dito da distinção em si, é preciso analisar mais a alegação de Locke de que as qualidades secundárias são meramente poderes associados às primárias a fim de produzir idéias das mesmas em nós. Isto implica, na verdade, dizer que as idéias de qualidades secundárias são meramente subjetivas. Não representam coisa alguma em corpos que seja semelhante a eles, como acontece com as idéias de qualidades primárias. Todas as idéias de percepção são ocasionadas em nós por corpos e nessa medida Locke adota uma teoria causal de percepção. Não obstante, acredita que as idéias de qualidades primárias realmente correspondem a alguma coisa nos corpos, enquanto que isso não acontece com as secundárias. A objeção padrão consiste em perguntar como que ele sabe disso. Isto por que, como podemos ter acesso a corpos independentemente de idéias, de modo a compará-los com idéias? A justificação que Locke faz da crença na objetividade das qualidades primárias implica uma referência ao sucesso que a ciência obtém no trato com elas, mas isso não resolve realmente a questão.

Considerações semelhantes aplicam-se a seu estudo de idéias complexas de substâncias. Diz que elas são constituídas em grande parte de poderes – poderes de produzir idéias em nós e mudanças em outros corpos, dos quais as qualidades primárias dos corpos constituem o fundamento. Na verdade, quando passa a estudar os “nomes das substâncias” no Livro III.6, faz uma distinção entre a essência real e nominal das coisas (distinção esta que foi reeditada por alguns filósofos modernos). A essência nominal de uma coisa é aquilo que lhe é essencial, se considerada em termos de algum sistema de classificação que a consigne a uma espécie. A essência real de uma coisa é sua constituição básica, que a faz parecer como é e nos dá idéias que nos permitem designar-lhe a essência nominal. Alega ele que sabemos que as coisas têm essas essências reais, embora tenhamos que ser ignorantes do que elas são porque nossos sentidos não são suficientemente precisos para identificá-las. (Filósofos modernos recorreram à teorização científica a fim de ladear essa consideração.)

Portanto, ao classificar e nomear substâncias, temos que confiar apenas em suas essências nominais – aquilo que sabemos ser essencial a elas graças às idéias que delas temos. Mas, como ele diz no II.23.11, “caso tivéssemos sentidos suficientemente agudos para discernir as minúsculas partículas dos corpos e a constituição real da qual dependem suas qualidades sensíveis, não duvido que elas produziram em nós *idéias* muito diferentes”. Não obstante, nossas idéias de substâncias são simplesmente idéias complexas formadas de grande número de idéias simples, embora grande parte das complexas consista de poderes. Locke se

recusa a aceitar a idéia de algo que seja meramente o suporte de qualidades, um substrato, uma “alguma coisa que não sei o que é”, uma idéia de substância que atribui aos escolásticos. Substâncias são meramente conjuntos de qualidades, embora possuam uma constituição física incognoscível que, se conhecida, explicaria por que existe o conjunto.

Locke sustentava opiniões semelhantes sobre a substância espiritual. No II.23.5, ele alinha o que podem parecer observações algo depreciativas sobre a noção de espírito, embora mantenha que temos a idéia de uma substância “na qual o *pensar*, o *saber*, o *duvidar* e o poder de mover-se etc., de fato subsistem”, e que não podemos concluir pela não-existência do espírito porque ignoramos sua natureza, da mesma maneira que não podemos concluir a não-existência do corpo. Ele foi criticado por Edward Stillingfleet, bispo de Worcester, pelo tratamento que deu às substâncias em geral, e pelo seu ambíguo tratamento da noção de espírito em particular, porque, sustentou o bispo, eles deixavam aberta a possibilidade de que pudesse ser material a natureza da alma. Em carta, Locke respondeu com grande cautela, mas aparentemente não duvidou da existência da alma como coisa pensante.

A noção de poder entra também em jogo nesta altura. O capítulo sobre poder (II.21) distingue entre os passivos e os ativos e usa esta última noção a fim de expressar suas opiniões sobre a liberdade da vontade. Diz que esta última, na verdade, pertence ao homem, a não à vontade, que é “o poder de dirigir as faculdades operativas para o movimento ou o repouso em casos particulares”. A liberdade é “um poder de agir ou não agir, segundo o que a mente ordenar”, e é o desejo, como resultado de “algum desconforto presente” que condiciona a vontade em qualquer mudança da operação. Daí, a solução de Locke para o problema da liberdade de vontade consiste em dizer que ela deve ser atribuída não à vontade, mas aos *seres humanos*, que a têm em virtude dos poderes ativos que possuem. Nada no determinismo nega que eles têm esse poder.

A parte do Livro II que talvez tenha gerado mais discussões é a que trata da identidade pessoal – questão em que não nos afastaríamos muito da verdade dizendo que Locke a equacionou pela primeira vez. A discussão ocorre no curso de um capítulo (II.27) dedicado à identidade (igualdade) e diversidade em geral. Locke liga a identidade à existência continuada de uma coisa, segundo sua natureza. Ao tratar da identidade de seres humanos, distingue entre pessoa, homem, e substância. A identidade de um homem depende da identidade de seu corpo, como quer que seja determinada. Por identidade de substância tem em mente a identidade do espírito *qua* coisa pensante. Mas não acredita que a noção de uma pessoa seja equivalente a qualquer dessas noções e mostra-se disposto a entreter a idéia de pessoas trocando ou compartilhando de corpos. Há, na verdade, questões autênticas sobre os critérios de identidade pessoal (sobre as circunstâncias nas quais estamos dispostos a aplicar a noção de “a mesma pessoa”) e que filósofos ainda discutem. As questões são compatíveis com aquela

sobre que tipo de conceito é o de uma pessoa. Locke chega à conclusão de que a identidade de uma pessoa é determinada pela identidade da consciência, que ele em seguida identifica com identidade de memória. Ao fim de sua discussão, diz (II.27.26): “Pessoa, segundo entendo, é o nome deste *ser*. Onde quer que um homem descubra aquilo que chama de *ele mesmo*, acho que outro homem pode dizer que é a *mesma pessoa*. Trata-se de um termo forense, dizendo respeito a ações e seus méritos, e assim só se aplica a agentes inteligentes, capazes de cumprir a lei, ser felizes e sofrer”.

Embora as questões colocadas sejam interessantes, há problemas com as soluções de Locke. Elas foram, aliás, submetidas a objeções mais ou menos imediatas. O bispo Joseph Butler, em sua dissertação sobre identidade pessoal, disse que o argumento de Locke era um círculo vicioso, no sentido em que ter as mesmas recordações pressupunha ser a mesma pessoa. Thomas Reid, no seu *Essays on the Intellectual Powers*, 3.6, afirmou que Locke confundiu identidade pessoal como prova da mesma. Alegou também que era contraditória a opinião de Locke porque, como resultado de lapsos de memória, de acordo com essa opinião, um homem poderia ser e não ser a mesma pessoa que fora antes. É na verdade estranho basear decisões sobre a identidade de uma pessoa no que ele ou ela podem se lembrar. Além do mais, se as palavras finais de Locke são interpretadas como dizendo que podemos fundamentar decisões a respeito de identidade em atribuições de responsabilidade, e não o contrário, suas opiniões podem ter consequências inteiramente inaceitáveis. Não obstante, as questões postuladas por Locke sobre identidade pessoal revelaram-se fascinantes para sucessivos filósofos.

O Livro III do *Ensaio* diz respeito à linguagem, à qual a importância dada bem que pode ser um legado de Hobbes. As opiniões de Locke sobre significação e significado são relativamente gosseiras, porquanto ele diz simplesmente que palavras significam idéias e dificilmente trata de mais alguma coisa na linguagem, à parte palavras isoladas. É nesse contexto, no entanto, que introduz sua doutrina de abstração e idéias abstratas. No início do Livro III, sustenta que todas as coisas que existem são particulares. Como, então, termos gerais adquirem seu significado? Responde Locke que “os termos gerais são aplicáveis indiferentemente a muitas coisas particulares” (III.3.11). Mas, se o significado de palavras consiste no fato de significarem idéias, deve haver idéias gerais para termos gerais denotarem. Em consequência, supõe ele que separamos das idéias “as circunstâncias de tempo e lugar e quaisquer outras *idéias* que lhes possam determinar esta ou aquela particular existência” (III.3.6). Chama a esse processo de abstração e os resultados do mesmo são as idéias abstratas. A esta altura, a indeterminação da concepção do que é uma idéia em Locke torna-se extremamente pertinente. Berkeley objetou à idéia de um triângulo que nem fosse equilátero, nem isósceles, nem escaleno. Se uma idéia é alguma coisa semelhante a uma imagem ou representação, essa objeção é convincente. Se uma idéia é um

ato de pensar, então, (uma vez que é claramente possível pensar em um triângulo sem pensar nele como equilátero, isósceles ou escaleno) a situação torna-se diferente. Em certo sentido, Locke foi um conceitualista em sua teoria de universais – os pensamentos são as únicas coisas gerais. Essa opinião, contudo, não é satisfatória. Afinal de contas, se abstraímos algo de um número de coisas, isto acontece porque elas têm alguma coisa em comum. Mas nada há de misterioso na noção de abstração em si. O problema, no caso de Locke, era o que se pode querer dizer com uma *idéia* abstrata.

Ao fim do Livro III do *Ensaio*, já tomamos conhecimento das opiniões de Locke sobre os materiais do conhecimento. O Livro IV propõe-se a descrever o próprio conhecimento. Constitui ele uma parte relativamente pequena da obra e, de modo geral, não é satisfatório. E com certeza não é de tendência obviamente empirista. Portanto, se foi essa a conclusão a que Locke quis chegar ao iniciar sua jornada, a viagem foi claramente mais importante do que a chegada. Define ele conhecimento como “*nada mais que a percepção da conexão e acordo, ou discordância e repugnância, de quaisquer de nossas idéias*” (IV.1.2). Isto parece limitar conhecimento a idéias e, mesmo de acordo com a opinião de que elas são atos da mente, afigura-se inaceitável. Locke parece pensar, contudo, que podemos conciliar essa opinião com a crença em que temos conhecimento de existências separadas. No Capítulo 2 do livro, ele fala em graus de conhecimento, distinguindo entre conhecimento intuitivo, demonstrativo e sensitivo da existência particular de seres finitos fora de nós. Estes representam graus de conhecimento porque variam em clareza. O conhecimento intuitivo implica comparar duas idéias; o demonstrativo envolve examinar a relação entre duas idéias através da intervenção de outras; e o sensitivo diz respeito à percepção da existência de coisas particulares. Mas este último não transcende idéias? Na medida em que todos esses graus de conhecimento têm a ver com existência, *todos* eles não transcendem idéias? Isto porque Locke sustenta (IV p. 9 e segs.) que temos conhecimento intuitivo de nossa própria existência, demonstrativo da existência de Deus (através de uma grande variedade de provas); e conhecimento sensitivo de coisas particulares.

No primeiro capítulo do livro, classifica em quatro tipos as formas de acordo e desacordo entre idéias que o conhecimento implica: identidade ou diversidade, relação, coexistência ou conexão necessária, e existência real. Mais uma vez, é o último que cria problema. É tentador sustentar que, quando fala de existência real como o acordo entre idéias, Locke quer dizer que percebemos o acordo entre estas e aquelas idéias e as de existência e que assim fazemos porque somos levados a pensar dessa maneira por quaisquer que sejam as causas de nossa percepção. Isto não seria resposta à questão do que nos dá o direito de passarmos de idéias para suas causas, mas, na opinião sob estudo, essa questão não precisa surgir. Poderíamos interpretar Locke como dizendo que simplesmente temos conhecimento de coisas quando somos levados a perceber o acordo entre certas

idéias e a idéia de existência. Talvez tenha sido isso o que ele de fato pensou, mas, se assim, expressou-se muito mal, porque a existência real é apresentada como sendo em si um tipo de acordo entre idéias. Apesar dessa talvez não atípica falta de clareza, e possível incoerência, as *conclusões* de Locke são relativamente claras. Sua descrição dos conhecimentos intuitivo e demonstrativo parece realista, embora o conhecimento intuitivo que tenho de minha própria existência, e pelo menos parte do suposto conhecimento demonstrativo da existência de Deus, tenham como base uma forma de experiência. No caso das demais formas de conhecimentos intuitivo e demonstrativo que ele admite, as posições não são claras.

Mas há muito mais no Livro IV do *Ensaio*: uma versão da teoria da correspondência da verdade, uma teoria de probabilidade, uma descrição da fé e da razão, além de outras coisas. Trata-se provavelmente da parte menos lida do *Ensaio*. Isso pode ser lamentável, uma vez que há observações muito esclarecedoras sobre questões particulares. Mas a verdade é que, após a relativa sofisticação da discussão dos materiais do conhecimento nos três primeiros livros, o último é um tanto decepcionante. Os três primeiros, no entanto, exerceram profunda influência.

Locke praticamente nada escreveu sobre ética, embora algumas observações sobre o assunto sejam encontradas no *Ensaio*, incluindo as observações sobre a liberdade da vontade. Ele teve mais a dizer sobre filosofia política e suas opiniões nesta área apresentam o mesmo tipo de bom senso, combinado às vezes com certa superficialidade e carência de coerência total. À parte uma *Letter Concerning Toleration*, escreveu dois *Treatises on Civil Government* (*Tratados sobre o governo civil*). O primeiro constitui um ataque ao *Patriarchia*, de Sir Robert Filmer, que defendia a idéia de direito divino da monarquia. O segundo *Treatise* reveste-se de interesse mais permanente e os princípios nele contidos influenciaram, através de Montesquieu, a elaboração da Constituição americana. Locke foi claramente influenciado por Hobbes, mas alimentava sobre a natureza humana uma opinião inteiramente diferente. Sofreu também influência de Richard Hooker ao adotar a doutrina do “direito natural” e “direitos naturais”, conforme notamos no Capítulo 9.

Locke aceita a idéia de um estado de natureza, embora com certa ambigüidade sobre se há ou jamais houve tal estado. Alega, contudo, que todos os homens se encontram naturalmente nesse estado, a menos que façam parte de uma sociedade civil. Ele está tentando provar o que deve ser tal estado, se não houver uma sociedade civil. O estado de natureza, diz ele, é aquele em que há liberdade, mas não licença. Ele é na verdade governado pelas leis da razão, segundo as quais as pessoas têm direito à preservação da vida, liberdade, saúde e posses. Daí, ninguém tem o direito de transgredir nesses aspectos os direitos dos demais. Por outro lado, todos têm o direito de punir outrem por qualquer mal que ele tenha

cometido. Todos têm “o poder executivo da lei da natureza”. Dessa maneira, sustenta Locke que o estado de natureza não é de maneira alguma tão desagradável como supunha Hobbes, porque os homens são seres racionais e manifestarão algum respeito por direitos. O estado de natureza, não obstante, tem muitas inconveniências porque as pessoas agem por iniciativa própria. Daí, o contrato social, mediante o qual os homens se põem sob obrigações aos demais da sociedade, de “submeter-se à determinação da maioria”. Não há soberano absoluto. Locke escreveu em um período diferente daquele em que viveu Hobbes. Interessava-o simplesmente a base do governo civil, cujo objetivo não é apenas preservar a paz, mas também tornar possível o desfrute da propriedade.

Essa referência à propriedade é uma das marcas características de Locke. Supõe ele que, no estado de natureza, há um direito natural do homem à propriedade, com a condição de que algo lhe pertença se a isto adicionou seu trabalho. Isto tem origem, pensa Locke, no fato de que todos têm direito à sua própria pessoa e corpo e, destarte, ao uso de seu corpo no trabalho. No estado de natureza, terra e criaturas são comuns, mas elas se tornam propriedades do homem se, com elas, mistura seu trabalho. Delineava ele aqui uma idéia que viria a ter muita influência, ligando a liberdade individual à posse de bens, embora, como insistiria depois Marx, ela seja irrealista em uma sociedade que depende de outras coisas que a posse de bens, e onde o acesso a certos bens só é possível a algumas pessoas. O que acontece, de qualquer modo, nas gerações que se sucedem? Achava Locke que os homens tinham direito à herança, mas o que acontece com pessoas que são deserdadas por alguma razão, e em que ponto se torna manifestamente injusta a distribuição de bens escassos? Trata-se de questões que persistem até hoje. Há também a questão de saber por que um contrato inicial é de cumprimento compulsório por gerações que se sucedem. A fim de enfrentar esse problema, Locke introduziu a doutrina de “consentimento tácito”. Se o indivíduo permanece na sociedade civil, isto fornece motivos para se dizer que ele consentiu tacitamente em aceitar o governo. Locke supunha que se alguém não queria dar seu consentimento, podia retirar-se da sociedade e ir viver em outro lugar – outra idéia que se tornou cada vez mais irrealista.

É claro que são grandes as dificuldades práticas para pôr em execução as idéias de Locke e é muito real a questão sobre a extensão em que meramente viver em uma sociedade constitui consentimento em aceitar a ação do governo. Supõe-se que a maquinaria prática do governo democrático resolva alguma dessas dificuldades, mas ela só faz isso até certo ponto. Uma idéia de Locke que tem sido posta em prática é a relativa à separação de poderes. Isto, aliás, faz agora parte da Constituição americana. As funções dos poderes legislativo, executivo e federativo devem ser mantidas separadas (o último poder dizendo respeito a tratados, transações, e guerra com outras comunidades). Embora o legislativo seja o poder supremo enquanto existe governo, o poder permanece com o povo se a autoconservação lhe exige o emprego. Assim, a revolução é possível. Desta

maneira, Locke defendeu a revolução de 1688, se não com equilíbrio pelo menos com total realismo.

BERKELEY

Voltaremos mais tarde, neste mesmo capítulo, à influência que Locke exerceu sobre pensadores franceses. A mais imediata, porém, foi sobre George Berkeley (1685-1753), nascido em Kilkenny, na Irlanda, e que eventualmente tornou-se bispo de Cloyne, também nesse país. Obteve ele seu B. A. no Trinity College, em Dublin, onde estudou grande variedade de disciplinas, tomou conhecimento das obras de Locke e Malebranche e informou-se de alguma coisa sobre as idéias de Newton. Em 1707, tornou-se *Fellow* do Trinity College. Paralelamente, ingressou na vida religiosa e recebeu ordens em 1710. Enquanto exercia o cargo de *Fellow*, escreveu as principais obras pelas quais se tornou famoso e, na opinião de muitas pessoas, mal-afamado. Foram eles o *An Essay towards a New Theory of Vision* (*Ensaio para uma nova teoria de visão*); *Treatise Concerning the Principles of Human Understanding* (*Tratado relativo aos princípios do entendimento humano*), geralmente conhecido como *Principles*; e *The Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Três diálogos entre Hylas e Philonous*), no qual Philonous – amante da mente – conquista Hylas – a matéria – para as idéias de Berkeley.

Em 1713, Berkeley dirigiu-se de licença a Londres, onde suas opiniões foram levadas em algum ridículo. Esta foi, aliás, uma reação típica. Swift, segundo se diz, sugeriu que uma consequência do idealismo de Berkeley devia ser ele poder atravessar portas fechadas. O Dr. Johnson, como quase todo mundo sabe, deu um chute numa pedra, dizendo: “Eu refuto essas idéias *assim*”. Talvez como resultado dessa recepção, Berkeley aproveitou a oportunidade e tornou-se capelão de Lorde Peterborough, com quem viajou pela França e Itália. Publicou seu *De Motu*, um tratado sobre mecânica, em 1721, e no mesmo ano voltou à Irlanda. Em 1724, foi nomeado decano de Derry, mas nunca residiu nessa cidade, preocupando-se mais nessa época em conseguir apoio do governo para fundar um colégio nas Bermudas, principalmente com fins missionários. Impacientou-se com a demora do governo e, em 1728, tendo casado, viajou para a América, estabelecendo-se em Rhode Island. Enquanto se encontrava nessa colônia, estabeleceu contato com o Yale College e manteve alguma correspondência com um Dr. Samuel Johnson, de Yale – um Dr. Johnson muito diferente de seu famoso homônimo. Escreveu ainda uma defesa do cristianismo, intitulada *Alciphron* (publicada em 1732). O apoio do governo a seu projeto jamais se concretizou e ele voltou à Inglaterra em 1733. Nomeado bispo de Cloyne em 1734, regressou à Irlanda para assumir o cargo. Aposentando-se em 1752, mudou-se para Oxford, onde faleceu no ano seguinte.

Nos seus últimos anos, escreveu várias obras, nenhuma das quais foi de importância filosófica. Sua obra final, à parte cartas e novas reflexões sobre a

própria obra, foi *Siris* – um estranho livro que se inicia com considerações sobre as virtudes da infusão de alcatrão para fins medicinais (algo que pôs em uso prático entre a população local na Irlanda), mas continua a fim de estudar, em termos da idéia de uma grande cadeia do ser, a natureza do universo, terminando com Deus e a doutrina da Trindade. Por alguma razão, o trabalho teve grande sucesso na época. Mas embora seja algumas vezes sugerido que constitui a consumação da filosofia de Berkeley, atualmente é pouco lido e ninguém lhe atribui muita importância. Mas é preciso ainda fazer referência à outra fonte de informações sobre as idéias de Berkeley, o *Commonplace Book*, ou *Philosophical Commentaries*. Este livro compreende dois cadernos de anotações escritos em 1707-8, em preparação para suas principais obras, cuja publicação se iniciou em 1709.

A tese pela qual Berkeley tornou-se famoso (ou mal-afamado) é a do idealismo – a teoria de que a realidade consiste de idéias e que nada há, à parte Deus e outros espíritos, “sem a mente”. A doutrina é sumariada no *Principles* no tema “*esse est percipi*” (ser, no que interesse a corpos materiais, é ser percebido). Se essa opinião é expressa dessa maneira, ela não importa inteiramente em idealismo. Simplesmente assevera que as únicas coisas que existem são as que se percebem. A fim de chegarmos ao idealismo, precisamos da premissa adicional, da qual depende explicitamente Berkeley, a de que os únicos objetos de percepção são as idéias. No primeiro dos *Dialogues*, Berkeley distingue entre percepção imediata e mediata, alegando que tudo que percebemos imediatamente são os objetos apropriados dos sentidos: luz e cores, sons, cheiros, sabores etc. Quando ouvimos uma carruagem passar na rua, imediatamente ouvimos sons, que nos sugerem uma carruagem. A percepção imediata é isenta de inferência e, assim, imediata no sentido em que não envolve qualquer processo intelectual, havendo simplesmente operação direta dos sentidos.

A alegação de que haja tal coisa como percepção imediata nesse sentido absoluto pode ser contestada, especialmente porque ele cita, como outra característica da mesma, que não podemos ser enganados sobre seu objeto. A noção de objetos apropriados dos sentidos precisa também ser examinada. Ela corresponde, de certa maneira, à noção aristotélica de objetos especiais dos sentidos, embora Aristóteles não tivesse feito as alegações epistemológicas correspondentes à maneira de Berkeley. No caso de Berkeley, esta maneira de pensar tem uma história que começa no *New Theory of Vision*. Adiante voltaremos a este assunto. A questão imediata é a ligação entre ela e o idealismo.

Supõe Berkeley que esses objetos imediatos de percepção são sensações e que estas, por seu turno, são idéias. Por quê? Temos em primeiro lugar que observar que Berkeley absorveu de Locke toda a doutrina de idéias, interpretadas como coisas que ocorrem na mente. O que quer que Locke entenda pelo termo “idéia”, Berkeley acha que, com ela, Locke se referia a uma entidade mental aparentada com uma imagem. Idéias seriam representações de coisas se apenas houvesse

coisas para que elas representassem. Conforme deixa claro o *Principles*, nem todas as idéias são sensações (há, por exemplo, idéias da imaginação), mas todas as sensações são idéias. Na verdade, talvez um tanto descuidadamente, Berkeley usa amiúde os termos “idéia” e “sensação” como alternativas.

Tudo isso poderia sugerir que, quando diz que os únicos objetos da percepção são as idéias, Berkeley está simplesmente levando até o fim as implicações da terminologia lockeana. A situação, no entanto, é algo mais complicada. Na primeira parte do primeiro *Dialogue*, por exemplo, ele aduz argumentos adicionais em apoio à sua tese. Quando distinguiu entre qualidades primárias e secundárias, Locke afirmou a natureza subjetiva das últimas. Ao fazê-lo, utilizou argumentos que dependiam da relatividade da percepção – o fato de que a maneira como percebemos as qualidades secundárias de objetos é relativa às circunstâncias. A maneira como sentimos o calor de um objeto depende da distância em que ele está, da temperatura de nosso próprio corpo, e assim por diante. Quando um fogo está muito próximo de nós, ele pode produzir dor. Por que, pergunta Locke, devemos pensar que a “idéia de calor” produzida pelo fogo está no fogo, mas a dor está em nós? Esse argumento fracassa em distinguir entre calor e sensações de calor. Não obstante, Locke utilizou argumentos desse tipo para concluir que todas as qualidades secundárias têm o mesmo *status* que as dores: estão em nós, não nos objetos.

Berkeley aceita esse argumento e amplia-o apenas com novos exemplos no tocante às qualidades secundárias, mas argumentando também que considerações exatamente semelhantes se aplicam às qualidades primárias. A relatividade da percepção é válida no tocante a elas, também; o tamanho e a forma que pensamos que os objetos têm dependem das circunstâncias. Daí, se as qualidades secundárias são subjetivas (meramente idéias na mente), as primárias também devem ser assim. Na questão da relatividade da percepção, Berkeley está indubitavelmente certo, mas não em aceitar o argumento lockeano para a subjetividade das qualidades secundárias. Por isso, tampouco teve razão em concluir que as qualidades primárias são subjetivas.

Além do mais, o fato de as qualidades secundárias serem antropocêntricas, no sentido em que sua atribuição significativa a objetos é possível apenas a seres com formas humanas de sensibilidade, ou alguma coisa assim, de modo algum acarreta que sejam subjetivas. E ainda menos que as qualidades sejam em si apenas sensações ou idéias na mente, embora muitos filósofos e cientistas de pendores filosóficos tenham pensado de outra maneira. Não obstante, Berkeley aceita que elas são meramente sensações e argumenta que, como não há uma boa razão para estabelecer a este respeito uma distinção entre elas e as qualidades primárias, o mesmo se aplica a estas últimas. E, por conseguinte, deve aplicar-se a todas as propriedades dos objetos e, assim, aos próprios objetos. Isto porque constitui um ponto cardeal do empirismo de Berkeley que nada pode haver nos

objetos exceto o que os sentidos nos dizem sobre suas propriedades. Os únicos objetos da percepção são as idéias, o ser dos objetos precisa ser percebido e daí os objetos são realmente apenas idéias. Tal é o idealismo de Berkeley, à parte, como veremos adiante, os espíritos.

O *New Theory of Vision*, a primeira obra de Berkeley, está ainda a alguma distância dessa conclusão, embora dê importantes passos nessa direção. É, na maior parte, um trabalho sobre óptica, segundo a tradição de Descartes no *Dioptrics*, extratos dos quais incluiu como apêndice à segunda edição de sua obra. Não se refere à discussão que Malebranche faz da óptica, expressando meramente perplexidade ante a doutrina desse autor, de que vemos todas as coisas em Deus. Berkeley começa dizendo: “Penso que todos concordam que a distância, em si e imediatamente, não pode ser vista”. Sua razão para essa suposição é, na verdade, que a retina do olho constitui uma superfície bidimensional, sem possibilidade de ter a terceira dimensão nela projetada.

Poder-se-ia responder, como o foi pelo psicólogo moderno James Gibson, que fatos sobre as distâncias dos objetos são registrados na retina através da projeção da textura do terreno que os objetos ocupam e que intervém entre eles e nós. Berkeley teria considerado isso irrelevante, como é evidente nas palavras “Distância, em si e imediatamente, não pode ser vista”. Há muito que merecem exame as palavras “em si e imediatamente”, mas, na verdade, Berkeley está dizendo que desde que a retina é uma superfície bidimensional, é ininteligível como a percepção de distância poderia ser dada por seus meios, sem referência a qualquer outra coisa. Para que isto constituísse um problema real, contudo, deveríamos aceitar a tese de que há percepção imediata e que seu alcance pode ser inferido do caráter de nossos órgãos dos sentidos. Isso pressupõe haver uma forma de percepção que nada mais implica que a operação dos órgãos dos sentidos, sem que qualquer papel seja desempenhado pelo entendimento. Essa opinião é por demais vulnerável à contestação. É inteiramente verdadeiro que se as sensações são correlacionadas com aspectos dos órgãos dos sentidos, não pode haver *sensação* de distância. A questão é o que isso implica para a *percepção* da distância dos objetos, e a resposta a essa pergunta é: “Nada”.

Dadas suas premissas e seu ponto de partida, Berkeley não teve dificuldade em demolir as demais sugestões sobre as origens da idéia de distância, tais como o ângulo visual ocupado pelos objetos e as sensações que acompanham os atos de virar, acomodar e convergir os olhos. Os elementos cruciais na própria teoria de Berkeley são encontrados nas seções 41-51 do *New Theory*. Nelas, Berkeley alega duas coisas: 1) que a idéia de distância só pode ser derivada do ato e que, por causa da associação em nossa experiência de certas idéias ou sensações visuais com outras táteis, as primeiras vêm a sugerir as últimas; 2) que os objetos imediatos da vista não estão “fora da mente”.

Berkeley conclui a partir do primeiro ponto que a solução do problema formulada em sua época por Molyneux – se um cego de nascença, caso sua visão fosse restaurada, perceberia imediatamente a distância das coisas ou coisas à distância – é “Não”. Ele precisaria de experiência para ligar as idéias de vista às idéias de tato. Esse problema ainda é discutido hoje, mas não é fácil chegar à solução por meios empíricos por causa dos hábitos desenvolvidos pelos cegos em sua dependência do tato e de outros sentidos, e também por causa das condições em que qualquer restauração da visão teria que ocorrer. Para finalidades filosóficas, contudo, o segundo ponto é o mais importante. Diz Berkeley que “a esta altura parece que todos concordam, todos aqueles que dedicaram algum pensamento ao assunto, que as cores, que são os objetos apropriados e imediatos da vista, não estão fora da mente”. E argumenta que, se isso é verdadeiro no tocante a cores, deve sê-lo também a respeito de figura e movimento *qua* vistos. Conclui que os objetos apropriados da visão não devem ser considerados como imagens de coisa alguma fora da mente. A situação, sugere, é diferente no tocante a objetos do tato.

No *Principles*, seções 43-4, retira a última sugestão, dizendo que os objetos do tato estão igualmente na mente. Todos os objetos imediatos da percepção são idéias. Quando percebemos alguma coisa imediatamente, como acontece quando percebemos uma carruagem pela audição, certas idéias auditivas sugerem outras, visuais ou não, que compõem nossa idéia complexa de carruagem. As coisas são simplesmente conjuntos de idéias, que reunimos na experiência. Perto do fim do *New Theory*, Berkeley formula a idéia de que os objetos apropriados da visão constituem a “Linguagem Universal da Natureza”, mediante a qual aprendemos como regular nossas ações e manter o bem-estar de nosso corpo. Na terceira edição da obra, a frase foi alterada para “linguagem universal do Autor da Natureza”. O mesmo pensamento aparece no *Principles* (seções 66 e 108), embora, na segunda edição, ele o debilita falando apenas de Deus nos fornecer sinais. Esse pensamento é, conforme veremos adiante, crucial para a concepção de Deus no esquema de coisas de Berkeley.

O *Principles*, porém, inicia-se em uma nova direção. Isto porque a Introdução é reservada a um ataque geral à teoria lockeana de idéias abstratas. Berkeley parece interpretar Locke como se esse sustentasse que chegamos, por abstração, a idéias que têm a forma de imagens e, ainda assim, possuem algumas das características dos particulares dos quais são abstraídas. Diverte-se às custas de Locke, insinuando que ele acha que é possível ter uma imagem de um triângulo que nem é equilátero, nem isósceles e nem escaleno, e também que se pode ter uma imagem de alguma coisa de cor indeterminada etc. Este ataque foi sem dúvida injusto com Locke, que não entendia por “idéia” o que Berkeley diz. Na segunda edição da obra, Berkeley acrescentou ao fim da seção 16 da Introdução: “E aqui deve-se reconhecer que um homem pode considerar uma figura como meramente triangular, sem levar em conta as qualidades particulares dos ângulos ou as

relações entre os lados. Até aqui ele pode abstrair, mas isto nunca provará que ele pode formular uma idéia inconsistente geral abstrata de um triângulo”. Locke bem que poderia ter aceitado isso com grande satisfação.

Berkeley, por outro lado, sugere que a origem do que considera a falácia é encontrada nas palavras e na suposição de que “todo nome tem, ou deve ter apenas uma significação precisa e aceita” (seção 18). Por causa disso, pensa, considera-se que todo termo geral significa uma idéia abstrata. Em lugar dessa opinião, sugere que idéias e as palavras correspondentes tornam-se gerais ao significarem indiferentemente grande número de idéias particulares. Como Hume viria a dizer, elas são particulares em sua natureza mas gerais em sua representação. Uma idéia é geral “ao ser levada a representar ou substituir todas as idéias particulares do mesmo tipo”. A generalidade de uma palavra reside em seu uso ou função. Alguns viram nisso uma notável contribuição para a teoria do significado, mas ela diminui de importância se comparada com as teorias de, digamos, Abelardo ou Occam. De qualquer modo, o que significa que idéias e coisas sejam do mesmo tipo? Como contribuição para a teoria dos universais, o nominalismo, ou imagismo, de Berkeley, é relativamente grosseiro.

Mas por que ele se mostra tão interessado em demolir a doutrina das idéias abstratas? Na Introdução, ele fornece apenas um indício muito vago da resposta a essa pergunta, mas é provável que tenha pensado que, se fosse possível usar abstração da maneira como Locke supunha, poderia ser possível também abstrair das coisas todas suas propriedades sensoriais, deixando apenas sua matéria. Em outras palavras, Berkeley via uma conexão entre a doutrina da abstração e a visão lockeana de substância, concebida como implicando a existência de uma matéria subjacente, que os sentidos não podem atingir. Não há indícios de que o próprio Locke tenha feito essa ligação, mas a eliminação da idéia de matéria era certamente um dos principais objetivos da filosofia de Berkeley. A matéria era um incognoscível, “algo do qual nada sei”, e Berkeley julgava isso ininteligível porque jamais poderia ser tornado manifesto para nós através de idéias. O perigo na doutrina das idéias abstratas era que se poderia julgar possível, através delas, tornar a matéria manifesta para nós. De modo que a abstração tinha que ser também demolida. Isto talvez possa fazer o argumento de Berkeley parecer incorretamente calculista, mas não há dúvida de que, uma vez dada a premissa de que percebemos apenas idéias, o resto se seguiria. Na parte principal do *Principles* (seção 4 e segs.), ele volta à questão das idéias abstratas, dizendo que se poderia pensar que a abstração tornasse possível distinguir a existência de objetos sensíveis do fato de serem percebidos, o que ele acreditava ser impossível.

Berkeley inicia a parte principal do *Principles* afirmando, mais uma vez, que os objetos do conhecimento humano limitam-se às idéias. Nesse momento, acrescenta que tais idéias podem ser “gravadas nos sentidos”, “percebidas atentando-se para as paixões e operações da mente”, ou finalmente “formadas

com ajuda da memória e da imaginação”. Continua, dizendo que há algo que conhece ou percebe tais idéias. “Esse ser perceptivo, ativo, é o que chamo de *mente, espírito, alma, ou meu ser*.” As idéias não podem existir “senão na mente que as percebe”. Há, por conseguinte, idéias e espíritos, e se substâncias são coisas que persistem através de mudanças, então as únicas substâncias no sistema de Berkeley são espíritos. Coisas físicas, como habitualmente as conhecemos, são apenas feixes ou coletâneas de idéias.

Essa tese relaciona-se estreitamente com outra, às vezes chamada de fenomenalismo (que os objetos materiais são conjuntos de dados dos sentidos reais ou possíveis), exceto que Berkeley não faz referência a idéias *possíveis*. Na seção 48, quando tenta refutar a objeção de que sua visão implica que as coisas são aniquiladas em todos os momentos e recriadas novamente, ele diz: “Quais que sejam os corpos que se diz não terem existência sem a mente, eu não quereria ser compreendido como dizendo esta ou aquela mente, mas todas as mentes, quaisquer que sejam”. Daí, dizer que um corpo persiste significa realmente dizer que as idéias a respeito do mesmo estão ou na minha mente ou na mente de alguém e pelo menos na mente de Deus. Isto porque idéias não podem existir sem espíritos que as concebam. Ser é ou ser percebido (em um sentido que acarreta que ser percebido é existir através da idéia), como acontece com as coisas comuns, ou é perceber etc., como ocorre com os espíritos.

Berkeley continua a rejeitar a distinção entre qualidades primárias e secundárias e líquida, como inteligível, a noção de matéria, tanto em geral como na condição de suporte de idéias – porquanto as idéias em si não podem nos dar qualquer possível conhecimento dela. O argumento de Berkeley é francamente verificacionista: falar em matéria é inteligível porque não pode haver maneira de verificar-lhe a existência. Ele passa então a defender a tese de que as únicas causas possíveis das idéias são os espíritos. As idéias, diz ele, são manifestamente passivas; são “visivelmente inativas”. De modo que a única possível causa de mudanças na sucessão de idéias deve ser um espírito incorpóreo, substância ativa, ou espírito. Sabemos que podemos mudar à vontade certas idéias em nossa mente, o que indica que a mente pode ser ativa. Mas as idéias dos sentidos não dependem da vontade. De modo que devem ser produzidas por algum outro espírito – por Deus. Idéias dos sentidos podem ser distinguidas das da imaginação porque são “mais fortes, vivas, e distintas” – ponto este que seria retomado por Hume. Mas elas também possuem ordem e coerência, devidas às leis da natureza, que descobrimos através da experiência. Essas leis da natureza são devidas a Deus e dão testemunho do bem e sabedoria desse “espírito governante”.

Tal constitui a principal tessitura da teoria de Berkeley, da forma exposta no *Principles*, seções 1-33. Ele reserva as seções 34-84 a refutar várias objeções a seu idealismo, a maioria das quais pode ser liquidada com relativa facilidade, se

suas premissas são aceitas. Muitas das objeções dão a entender que têm origem no ponto de vista do senso comum, e o ridículo geral com que foram recebidas as idéias de Berkeley surgiram principalmente da convicção de que elas se chocavam com o senso comum. Já o próprio Berkeley achava que elas estavam em inteira conformidade com o senso comum, pelo menos se as implicações de sua filosofia fossem corretamente compreendidas. Ao fim do *Dialogues*, põe na boca de Philonous as seguintes palavras: “Eu não pretendo ser um criador de novas noções. Meus esforços tendem apenas a unir e a colocar, em uma luz mais clara, a verdade que era antes compartilhada pelos néscios e pelos filósofos: os primeiros sendo de opinião de que *as coisas que imediatamente percebem são as coisas reais*, e os últimos que *as coisas imediatamente percebidas são idéias, que existem apenas na mente*. As duas idéias reunidas constituem, de fato e na verdade, a substância do que proponho.” E o *Dialogues* conclui com Philonous dizendo: “Exatamente assim, os mesmos Princípios que, à primeira vista, levam ao Cepticismo, levados até certo ponto, trazem de volta os homens ao Senso Comum”. Esta é uma descrição suficientemente exata do que Berkeley queria transmitir, embora seja discutível se os néscios e os filósofos de fato sustentam o que lhes é atribuído. Não obstante, outros consideraram-lhe a filosofia como inteiramente oposta ao senso comum. Daí as reações de Swift e Johnson.

No resto do *Principles*, da seção 85 em diante, Berkeley expõe o que acredita ser as admiráveis conseqüências de sua doutrina. Estuda inicialmente a parte da mesma relativa a idéias. Sustenta que sua tese elimina a possibilidade de cepticismo, uma vez que se não há nada de que as idéias possam ser cópias, tampouco há espaço para cepticismo se elas correspondem à realidade. Esta é uma forma de cepticismo que muitos pensaram que vitimou a tese de Locke. Não é, claro, a única forma possível. Berkeley parece dizer que, a este respeito, sua teoria é pelo menos melhor do que a de Locke. A segunda vantagem que alega é que a sua impede o ateísmo. A posição de Deus em seu sistema é óbvia. Nesse momento, porém, afirma que é a aceitação da matéria que constitui o alicerce do ateísmo. Ao que parece, ele pensa aqui nas opiniões dos “epicuristas, hobbistas, e assemelhados”, embora não mencione outras considerações. Em terceiro, diz-nos que sua tese liberta-nos de várias dificuldades que decorrem da crença em idéias abstratas. Ao que tudo indica, tem em mente o tipo de perplexidade em que caímos se nos preocupamos com abstrações tais como tempo e felicidade, quando essas noções são divorciadas de suas aplicações e de seu uso no curso habitual dos fatos.

Continua, expondo o que considera as vantagens de sua teoria para a física e a matemática. No caso da primeira, parece que Newton é o alvo da crítica. Ataca em primeiro lugar o que considera recurso a qualidades ocultas, em particular à idéia da atração gravitacional. Berkeley nada quer com tais idéias (essas “hipóteses e especulações”), e fala da admirável simplificação da física que resultará de seu abandono. Devemos considerar as leis da natureza simplesmente

como uniformidades que podemos descobrir pela observação, não através de qualquer forma de demonstração. O “Autor da Natureza” fornece-nos sinais para que o leiamos – a linguagem de Deus a que fizemos referência anteriormente. Nas seções 110 e seguintes, menciona explicitamente Newton e suas noções de tempo absoluto, espaço e movimento, em particular. Alega que nada pode haver senão tempo, espaço e movimento *relativos*, porque a observação não nos pode informar de nada mais. Suas idéias sobre ciência são, portanto, inteiramente positivistas.

Sua versão da matemática é semelhante e, na verdade, também formalista, isto é, ele pensa que, pelo menos nos casos da aritmética e da álgebra, “consideramos não as *coisas*, mas os *sinais*, que, não obstante não são consideradas por si mesmas, mas porque nos orientam para agir com relação a coisas e as solucionam corretamente” (seção 122). Na verdade diz (na seção 120): “Daí podemos ver que a ciência dos números é inteiramente subordinada à prática e como desinteressante e banal ela se torna quando considerada como assunto de mera especulação” – não uma opinião que o tornasse querido dos matemáticos puros.

A visão da geometria oferecida no *Principles*, porém, é diferente. Isto porque considera-a como a ciência da extensão real e, por conseguinte, uma ciência empírica. Por essa razão, fala corrosivamente da idéia de infinito aplicada a linhas. A geometria diz respeito a linhas desenhadas no papel ou em superfícies semelhantes e tais linhas têm que possuir um comprimento finito. Tampouco há a possibilidade de linhas serem divisíveis *ad infinitum*. Isto porque não pode haver idéia de algo infinitamente pequeno. Tem que haver um *mínimo visível* (pelo menos perceptível em tamanho) e isso é tudo em que consiste um ponto. Se ou não uma linha é capaz de bissecção dependerá do número de pontos, assim interpretados, que ela contém.

Essa tese implica conseqüências desastrosas para a geometria e Berkeley sabia disso. No *De Motu*, apresenta uma visão de geometria que a coloca mais de acordo com sua opinião sobre os demais ramos da matemática e, no *Analyst* (1734), ataca a idéia de que o cálculo diferencial implica infinitesimais reais, sobre o fundamento de que os matemáticos são incoerentes no uso que lhes dão, tratando-os em um ponto como se fossem quantidades com tamanho positivo, apenas para tratá-los em outro como se fossem equivalentes a zeros. Uma vez que isso constituía outro ataque a Newton, despertou a ira dos defensores deste último. Mas, a este respeito, Berkeley estava no lado dos anjos, como demonstraria a história subsequente da matemática.

Berkeley, porém, considerava estar no lado dos anjos, em todas as suas idéias e também no lado do senso comum. O *Principles* termina com considerações sobre as conseqüências de sua doutrina para a concepção de espíritos em geral e de Deus em particular. Uma vez que os espíritos são ativos, negava que pudéssemos ter uma idéia deles, embora, na segunda edição do *Principles*, acrescentasse, em

vários trechos, outras passagens em que afirmava que, apesar de tudo, temos *noções* deles e conhecimento direto de sua existência em nosso próprio caso. Sabemos a respeito de outros espíritos, porém, apenas através das idéias que produzem, e o conhecimento que temos deles não é imediato. Espíritos são naturalmente imortais no sentido em que nada há na natureza que possa destruí-los. Isto é ainda mais válido no caso de Deus, porque ele é o Autor da Natureza. Sua existência e natureza são evidentes, acreditava Berkeley, nas idéias que ele produz.

Isso, pensava, não é prejudicado pela existência do mal e da dor no mundo. Algumas das “inconveniências” resultam do fato de que Deus opera de tal maneira que a natureza se conforma “às regras mais simples e gerais”. Achava Berkeley que assumiríamos uma opinião diferente da dor se ampliássemos nossas idéias, de modo a levar em conta os vários fins das coisas, “a natureza da liberdade humana e a intenção com que fomos postos no mundo”. De modo geral, por conseguinte, seus argumentos relativos à existência de Deus, na medida em que realmente existem, são o cosmológico e o da intenção. Esses argumentos e suas respostas ao problema do mal são semelhantes aos de legiões inteiras de outros filósofos, e tão convincentes ou inaceitáveis como eles.

Berkeley teve pouco a dizer sobre ética ou política. O que há nesse particular sugere que considerava ambas como subordinadas à religião. Seu direito à fama, contudo, repousa no fato de que ele foi talvez o primeiro filósofo a expor um idealismo plenamente desenvolvido. Embora esse idealismo se fundamente em uma forma de empirismo, ele não se segue simplesmente da tese de que todo nosso conhecimento, ou todas nossas idéias, derivam da experiência. O princípio crucial da filosofia de Berkeley é a doutrina de que só percebemos idéias. Essa doutrina foi, de forma ampliada, gerada por Locke com base em Descartes. Ou para ser mais exato, talvez, é a doutrina que Berkeley pensava que o próprio Locke devia ter produzido.

HUME

É menos clara a posição filosófica exata de David Hume, o último dos três empiristas britânicos. Muitos julgaram que a filosofia de Hume levou os princípios de outros empiristas britânicos ao extremo em ceticismo. Outra opinião, que ele mesmo sugeriu, é que constituiu uma tentativa de aplicar à mente os princípios que Newton aplicava ao mundo físico e criar uma ciência da natureza humana. Segundo a teoria resultante, a natureza, e não a razão, é a principal origem de nossas crenças sobre o mundo. No seu *Treatise of Human Nature* (*Tratado sobre a natureza humana*), Livro II, diz ele a respeito das crenças na existência de corpos, independentes de nossa mente: “Podemos muito bem perguntar ‘*Que causas nos induzem a acreditar na existência do corpo?*’, mas é vão perguntar ‘*Há ou não corpo?*’” Grande parte da filosofia de Hume

pode ser considerada a essa luz: como uma tentativa de explicar nossas crenças nisto ou naquilo, mas não a justificá-las.

David Hume (1701-76) nasceu em Edimburgo em uma família de pequenos proprietários de terra. Matriculou-se na Universidade de Edimburgo, com pretensões a estudar direito, mas foi afastado dessa idéia pela “paixão pela literatura”. Após um curto e fracassado período como homem de negócios em Bristol, mudou-se para a França, onde escreveu o *Treatise*, em três volumes. Publicado anonimamente em 1738-40, a obra (nas palavras de sua autobiografia, publicada postumamente) foi “natimorta no que interessava à imprensa”. Voltara da França em 1737 e, julgando seu trabalho um fracasso, residiu com a mãe e um irmão até 1745, publicando no intervalo uma coletânea de ensaios. Após uma malsucedida tentativa de obter uma cátedra na Universidade de Edimburgo e um ano como preceptor do marquês de Annandale, aceitou o cargo de secretário do general St. Clair, acompanhando-o numa abortada expedição à Bretanha e em missões diplomáticas.

Publicou o *Enquiry Concerning Human Understanding* (*Ensaio sobre o entendimento humano*) em 1748 e o *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Ensaio sobre os princípios da moral*), em 1751. Estes trabalhos foram mais bem recebidos que o *Treatise*, mas não despertaram grande atenção. Em 1752, tornou-se bibliotecário da Congregação dos Advogados em Edimburgo e dedicou sua atenção à história. Como resultado, tornou-se mais conhecido como historiador do que como filósofo, ocupando uma posição de destaque no mundo literário de sua época. De 1763 a 1769, viveu em Paris, na maior parte como secretário da embaixada de seu país. Em 1775, compreendeu que sofria de câncer dos intestinos e enfrentou a morte calma e corajosamente, conservando o humor, a afabilidade e a sociabilidade que sempre havia demonstrado. O seu *Dialogues Concerning Natural Religion* (*Diálogos a respeito da religião natural*) foram, como a *Autobiografia*, publicados após sua morte. Não constitui exagero dizer que os autênticos méritos de Hume como filósofo só foram realmente reconhecidos muitos anos depois, embora Kant alegasse que fora a leitura de Hume (não está claro o quanto) que o despertara de sua “modorra dogmática”.

O *Treatise* foi obra de um homem ainda jovem e, em objetivos e ambições, um verdadeiro tratado. O *Enquires*, embora (segundo se diz habitualmente) seja mais bem escrito, orientava-se mais para expor suas idéias ao mundo das letras. O primeiro *Enquiry* é muito mais resumido até do que a primeira parte do *Treatise*. Omite numerosas questões colocadas no *Treatise*, tais como espaço, tempo, e identidade pessoal, embora contenha uma seção sobre milagres que não aparece no *Treatise*. Atualmente, o *Treatise* é mais lido e, provavelmente, com razão. Contém três livros, intitulados respectivamente “Do Entendimento”, “Das Paixões” e “Da Moral” e é quase certo que o segundo livro é menos lido que os outros dois.

O Livro I começa com uma distinção entre impressões e idéias. Ao estabelecer essa distinção, alega que restaura o sentido original na palavra “idéia” que “o Sr. Locke perverteu, fazendo-a representar todas as nossas percepções”. A palavra “impressão” sugere que coisas produzem uma impressão nos sentidos, embora Hume não aceite realmente as implicações do termo a esse respeito. Na percepção, estamos conscientes apenas das sensações e estas são as impressões em questão. Hume trabalha ainda dentro da herança cartesiana. Impressões podem ser simples ou complexas e toda idéia simples é derivada e uma cópia de alguma impressão simples. As impressões e idéias complexas são compostas de outras, simples. A doutrina de que todas as idéias simples são derivadas de alguma impressão simples constitui o ponto central do empirismo de Hume e é crucial para sua filosofia. As impressões, tais como as idéias de Locke, podem ser ou de sensação ou de reflexão, embora a descrição que dá desta última seja diferente da de Locke. Em ambos os casos, distinguem-se das idéias por sua “força e vivacidade” superiores e *por apenas isso*. Este é outro princípio muito importante e, na verdade, herdado de Berkeley. Não podemos distinguir entre impressões e idéias por referência a alguma coisa fora delas, apenas por propriedades internas, como a vitalidade.

Hume admite uma única possível exceção ao seu princípio de que as idéias têm que ser derivadas de uma impressão correspondente. Concorde em que possa ser possível, por extrapolação, ter idéia de uma tonalidade particular em uma série de tonalidades mesmo quando o indivíduo não teve experiência da mesma. Mas acha que a idéia de uma tonalidade ausente de azul, por exemplo, é “tão particular e singular, que mal justifica nossa observação e não merece que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral” (I.i.1). Tem sido assunto de muita discussão se Hume está ou não certo nesse juízo. Além do mais, se todas as idéias simples (que não essa) devem ser consideradas como cópias de impressões simples, como distinguiremos entre idéias de memória (que presumivelmente repetem uma impressão inicial) e idéias de imaginação (que não fazem isso)? Hume não pode, de acordo com seus próprios princípios, dizer que elas podem ser distinguidas porque as idéias de memória correspondem a eventos que ocorreram. Daí alegar novamente que a única marca distintiva reside na superior realidade, força e vivacidade das idéias de memória (embora, como reconhece na I.iii.5, as posições das idéias a este respeito possam tornar-se alternadas no curso do tempo, de modo que aquilo a que vivacidade e força equivalem é meramente nossa tendência para acreditar no que acompanha certas idéias em contraste com outras).

Não há idéias abstratas e sobre este assunto Hume leva mais longe o que Berkeley dissera. Sua versão da doutrina consiste em dizer que “*algumas idéias são particulares em sua natureza, mas gerais em sua representação*” (I.i.7). E alega, algo duvidosamente, que “caso mencionemos a palavra triângulo, e formemos a idéia de um equilátero para corresponder a ela, e caso depois

afirmemos que *os três ângulos de um triângulo são iguais entre si*, os outros tipos, o escaleno e o isósceles, que ignoramos antes, pressionam-nos imediatamente e levam-nos a perceber a falsidade dessa proposição (...). A origem dessa tendência é o que Hume chama de “costume”, algo que se reveste de especial importância em sua filosofia. O princípio geral que lhe dá fundamento é o da associação de idéias, que determina a tendência da mente de passar de uma idéia a outra por causa da semelhança, contigüidade no tempo ou espaço, ou a relação de causa e efeito. A associação de idéias, diz Hume (I.i.4) é “uma espécie de atração, que descobrimos, no mundo mental produz resultados tão extraordinários como no natural, e se mostra em tantas e tão variadas formas”. Em outras palavras, com o princípio de associação de idéias (princípio este, claro, que não é original), Hume diz que achou o princípio que o tornará o Newton da mente.

A formação de idéias complexas, assevera, é um exemplo dos efeitos de tal princípio. Há idéias complexas de relações, modos e substâncias. Mas acha que nossas idéias sobre substâncias (e, por conseguinte, também modos) são meramente conjuntos de idéias simples unidas na imaginação. Isto porque não há impressão de sensação da qual a idéia de substância possa ser derivada, e impressões de reflexões “transformam-se em nossas paixões e emoções” (I.i.6). Dessa maneira, não há impressão de substância, e idéias sobre substâncias são apenas conjuntos de idéias que “pelo menos se supõe que estejam estreita e inseparavelmente ligadas pelas relações de contigüidade e causação”, embora sejam geralmente atribuídas a um algo desconhecido fictício.

A descrição das relações é mais complexa. Inicialmente, distingue entre relações ordinárias entre idéias, que, diz ele, ocorrem apenas quando duas idéias são ligadas na imaginação pelo princípio de associação, e relações filosóficas, que diz ele, são introduzidas apenas na filosofia “para significar qualquer sujeito particular de comparação, sem um princípio conectivo”. Existem sete dessas relações filosóficas: semelhança, identidade, relações espaciais e temporais, proporção em quantidade e número, graus de qualidade, contrariedade e causação. No início do I.iii.1, Hume subdivide estas em duas classes: “as que dependem inteiramente de idéias, que comparamos juntas” e “as que podem ser mudadas sem qualquer mudança nas idéias”. As quatro relações filosóficas do primeiro tipo – semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções em quantidade ou número – são os únicos objetos, afirma, de conhecimento e certeza. Das outras três, apenas a causação “produz tal conexão, de modo a nos dar garantia da existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por qualquer outra existência ou ação”. Daí a importância da causação, na qual gasta volume considerável de tempo em um estudo pelo qual é merecidamente famoso.

As distinguir as duas classes de relações filosóficas, Hume está fazendo, em termos de relações, o tipo de distinção que Leibniz estabeleceu entre verdades de

razão e verdades de fato. Os dois tipos são, na verdade, relações lógicas e de fato. Ao incluir a causação na última categoria, ele distingue nitidamente entre causas e razões no sentido lógico – algo que Spinoza, por exemplo, não conseguiu fazer. Mas antes de passar em revista a discussão de causalidade de Hume, será bom considerar aonde chegamos, e por que, e também examinar brevemente o tratamento que deu a espaço e tempo.

Grande parte do que ele diz sobre impressões e idéias parece psicologia. As questões são realmente de significado e importância aliadas à epistemologia. O *Enquiry* deixa claro que ele, tal como outros filósofos da época, estava interessado nos limites e alcance do entendimento humano. A alegação dos empiristas é que tudo que podemos compreender tem que se basear na experiência sensorial. Nenhuma suposta idéia, nenhum termo em nossa linguagem, podem ter importância a menos que derivados, de alguma maneira, de uma experiência sensorial. O atomismo de impressões e idéias tem sua contrapartida lingüística na tese de que todos os termos expressivos devem ser explicáveis por referência a outros que obtêm sua significação por aplicação direta à experiência. A suposição de que há tais termos tem sua contrapartida na tese de que todas as idéias simples (aquelas em termos das quais todas as outras idéias são analisáveis) são derivadas de impressões simples. Daí, as questões não são realmente a respeito do que a mente pode ou não fazer como matéria de psicologia, mas sobre o que é e não é inteligível, sobre o que a mente é capaz de compreender.

O tratamento que ele dá a espaço e tempo não precisa nos deter por muito tempo. Não é, aliás, uma das melhores partes do *Treatise*. Em alguns aspectos, ele pode ter sido influenciado por um artigo sobre Zenão no *Dictionary*, de Pierre Bayle. Ele rejeita a sugestão de que nossas idéias sobre espaço e tempo implicam divisibilidade infinita, sobre o fundamento de que tudo aquilo que é capaz de ser dividido *ad infinitum* forçosamente tem um número infinito de partes. Nenhuma idéia poderia consistir de um número infinito de outras. À parte a suposição de que idéias sobre coisas estendidas devem em si mesmo ser estendidas, o argumento repousa sobre uma premissa errada, na suposição de que tudo que é divisível *ad infinitum* deve ter uma infinidade de partes. Tal como Berkeley, ele pensa que deve necessariamente haver um mínimo perceptível no tocante a tamanho e, por conseguinte, argumenta que todas as coisas estendidas, seja espacial ou temporalmente, devem ser divisíveis em indivisíveis. Isto porque, tal como Zenão, sustenta que tudo que tem extensão deve possuir partes. Por conseguinte, os menos perceptíveis não podem ter extensão, embora possam ter outras propriedades, como a cor. Daí há coisas não-estendidas que são, apesar disso, coloridas – uma idéia muito estranha.

De qualquer modo, se tais são as partes das quais a extensão no espaço (e correspondentemente no tempo) é composta, de que modo pode a extensão ser construída dessas partes não-estendidas? A solução de Hume é que uma

impressão de extensão deve ser uma de *ordem* ou *maneira* em que as partes indivisíveis, mas não-estendidas, se encontram dispostas. Isso equivale a uma idéia relacional de espaço (e, *mutatis mutandis*, de tempo), mas uma em que as relações são válidas entre pontos não-estendidos, e que, apesar disso, têm outras propriedades, como cor. Ouvimos nisso ecos dos “pontos maciços”, de Leibniz, mas de modo algum da tendência de Leibniz de dizer que as relações implicadas são meramente fenômenos, embora *phenomena bene fundata*. Hume pouco faz para resolver os autênticos problemas envolvidos.

Por sorte, podemos pôr essas questões de lado e voltar àquela sobre a qual o estudo de Hume é merecidamente famoso: a da causalidade. É importante notar que a Parte III do Livro I do *Treatise*, que estuda esses assuntos, intitula-se “Do Conhecimento e Probabilidade”. Para Hume, conhecimento se faz acompanhar de certeza e sustenta que apenas as relações que não são questões de fato é que proporcionam isso. Quando passamos além delas, estamos tratando apenas de probabilidade. Trata-se de uma opinião que muitos filósofos sustentaram e que alguns ainda defendem. Não podemos ter certeza no tocante a questões de fato. Essa suposição é, na verdade, inteiramente falsa; há muitas, muitas coisas sobre as quais podemos ter certeza. É endêmica, no entanto, a crença em sentido contrário.

Hume descreve seu problema com a causação como o de encontrar a origem de nossa idéia de causa, porquanto pensa que, para compreender uma idéia, precisamos conhecer-lhe a origem. Mas, ao falar em origem, ele não se mostra realmente interessado em psicologia genética. Na verdade, quer saber como a idéia de causa deve ser compreendida e acha que para isso necessitamos conhecer os componentes dos quais é derivada, isto é, o que está necessariamente implicado nela. Duas coisas que julga necessariamente implicadas são que causa e efeito devem ser contíguas e que o efeito deve seguir-se à causa, em sucessão. (Ambas essas alegações foram contestadas: não poderá haver ação à distância e uma causa não poderá ser pelo menos simultânea com seu efeito?) A outra característica que julga envolvida na idéia de causa é que haja uma conexão necessária entre causa e efeito. Mas não consegue chegar a uma noção clara sobre essa conexão. Em consequência, sugere que devemos “bater os campos vizinhos” na esperança de que a boa sorte nos permita descobrir o que procuramos.

As duas questões que se dispõe a responder batendo os campos vizinhos são: “Por que razão julgamos *necessário* que tudo cuja existência tem um começo deva ter também uma causa?” e “Por que concluímos que tais causas particulares devem *necessariamente* ter tais efeitos particulares e qual é a natureza dessa *inferência* que tiramos de uma para a outra e da crença que depositamos nela?” (I.iii.2). Hume trata da primeira questão negando que haja qualquer certeza intuitiva sobre o princípio envolvido. Não nega que todo evento tem uma causa,

mas apenas que haja qualquer necessidade lógica nessa idéia. Se acreditamos na necessidade de uma causa, isto deve ter por base a experiência – outro princípio muito importante que tem sido extremamente influente. Sugere ele que, se pudermos resolver a questão de como a experiência dá origem ao princípio de necessidade de uma causa, poderemos por esse meio responder a segunda pergunta feita acima.

O curso subsequente do argumento é longo e nem sempre fácil de seguir. Ele afirma inicialmente que a experiência que nos permite traçar uma inferência de um objeto para outro e, daí, de efeito para causa, é a da conjunção constante desses objetos. Na base dessa conjunção constante na experiência, passamos de uma impressão presente para a idéia de alguma coisa como a causa. É, na verdade, o *costume* que nos leva da impressão de uma coisa para a idéia de outra, e a conjunção constante de objetos na experiência é, por conseguinte, outro elemento, à parte a contigüidade no espaço e a sucessão no tempo, que devemos acrescentar à nossa concepção de relação causal, que é, cabe lembrar, uma relação filosófica. Parece agora, diz Hume (I.iii.6), que essa relação filosófica se fundamente em uma relação natural entre uma impressão e uma idéia associada, e é apenas por causa disso que “podemos raciocinar sobre ela e tirar dela qualquer inferência”. É na verdade esse mesmo conjunto de características que entra em nossa idéia de crença. A crença, diz Hume, é meramente uma idéia viva relacionada ou associada com uma impressão presente. Ter uma crença sobre alguma coisa, por conseguinte, é ter uma idéia nítida ou viva sobre ela, à qual somos levados pelo costume, por causa de uma associação entre a idéia e a impressão presente. Essa associação é apenas produto da conjunção constante, na experiência passada, entre essa impressão e outra à qual corresponde a idéia. Não é matéria de qualquer forma de demonstração ou raciocínio.

O empirismo extremo implicado nessa alegação é mais do que evidente. O escopo da razão é drasticamente reduzido por ela e alguns filósofos sustentariam que é excessiva. Notaram alguns comentadores que quando Hume, no I.iii.15, expôs as regras pelas quais julgar causas e efeitos, não conseguiu aduzir nada correspondente às regras de eliminação que Bacon formulou no princípio da maior força do exemplo negativo. O que Hume tem a dizer dificilmente faz justiça ao que acontece na teorização científica. Não obstante, a doutrina de que a atribuição de causas baseia-se na experiência de uma conjunção constante entre objetos, ou eventos, foi historicamente da maior importância no sentido em que finalmente se delimitava claramente a distinção entre causas e razões, interpretadas como premissas das quais conclusões podiam ser dedutivamente tiradas. Poucos filósofos modernos, porém, aceitariam o que Hume disse sobre crença. Em primeiro lugar, a crença em que isto ou aquilo aconteça é proposicional. Esse fato dificilmente é representado quando se fala em uma idéia viva. Em segundo, é difícil aceitar que todas as crenças sejam formadas da única maneira suposta por Hume. Na verdade, sua maneira de colocar as questões torna

difícil distinguir entre uma crença e um pensamento insistente trazido por associação de idéias. Até mesmo ao nível da psicologia sua descrição parece inadequada.

A despeito de tudo isso, cabe insistir em que sua versão dos fundamentos de nossas inferências causais foi revolucionária e imensamente influente. Ele fortalece essa versão em alguns capítulos que se seguem, tratando, entre outros assuntos, do raciocínio probabilístico. Só na seção 14, porém, volta à idéia da necessidade que sentimos quando pensamos em dois objetos ligados pela relação causal. A descrição até esse momento destinava-se a explicar como transcendemos nossas presentes impressões. Na verdade, ela não fornece *justificação* para fazermos isso; meramente explica por que fazemos. E que faça isso é típico de todo o sistema de Hume e parecerá mais tarde que ele age de maneira semelhante quando estuda a crença em objetos em geral.

Não obstante, dado que acreditamos que algum tipo de necessidade se prende à relação causal, e dado que ela não pode ser encontrada nos objetos ou nas impressões e idéias em si, fica ele com as questões em que importa a idéia dessa necessidade e do que ela se deriva. Sua solução para essas questões é que a idéia de necessidade é uma idéia de reflexão, não de sensação, e que deriva da conjunção constante subjacente à nossa crença em causas – isto é, que é a idéia correspondente à impressão que temos, de ser levado de uma coisa a outra. Essa impressão é uma sensação de necessidade derivada da “determinação do pensamento de passar de causas para efeitos e de efeitos para causas”. A necessidade é “algo que existe na mente, não nos objetos”. A impressão da qual deriva a idéia de necessidade é simplesmente a da “propensão, que o costume produz, de passar de um objeto para a idéia de seu habitual acompanhante”.

Isso, na verdade, completa a longa explicação que Hume nos dá de causalidade. Sumaria ele a questão no I.iii.14, sugerindo duas definições de *causa*, dependendo de a relação causal ser tratada como uma relação filosófica ou natural (a despeito do fato de que, inicialmente, dissera que ela era uma relação filosófica). Na primeira definição, uma causa é “um objeto precedente e contíguo a outro e onde todos os objetos que se assemelham ao primeiro são colocados em relações semelhantes de precedência e contigüidade com esses objetos, que se parecem com os últimos”. Pode-se considerar essa definição como insuficiente, porquanto ela nada diz a respeito da associação entre causa e efeito (alguma coisa que pertence, corretamente, a uma relação natural). Em vista disso, oferece uma segunda definição: “Uma causa é um objeto precedente e contíguo a outro, e de tal maneira unido a ele, que a idéia de um leva a mente a formar a idéia mais viva do outro”. Isso sumaria sua versão do assunto.

A Parte IV do Livro I do *Treatise* intitula-se “Do Sistema Céptico e Outros da Filosofia”. Tece ele algumas considerações sobre a filosofia antiga e sobre o que chama de “filosofia moderna” (com o que ele se refere de maneira geral à

filosofia de Locke). Há também uma seção sobre a imaterialidade da alma, na qual rejeita inteiramente a noção de alma e também de sua imaterialidade. Nessa seção, encontramos também um estudo da noção de substância, com a qual nada quer, exceto para dizer, de maneira convincente, que se por “substância” é entendido *alguma coisa que pode existir por si mesma*, então suas percepções são substâncias “na medida em que essa definição explica uma substância”. Isto é importante porque é verdade que as únicas coisas auto-subsistentes no sistema de Hume são as impressões individuais. O problema é que elas não têm existência contínua, a despeito do que Hume supõe que o vulgo acredita sobre a matéria e, assim, não fornece base para a identidade ou, na verdade, do ser que supostamente tem a impressão em questão.

Por essa razão, ao citar outras observações sobre identidade pessoal no Apêndice ao *Treatise*, diz Hume que não consegue tornar coerentes dois princípios que também deseja manter: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas e que a mente nunca percebe qualquer conexão real entre existências distintas*. Pensa ele que há uma causa particular para preocupação, por esse motivo, no tocante à identidade pessoal. Mas o problema é de fato geral. Se as impressões individuais são existências distintas, e não há possibilidade de descobrir-se uma conexão real entre elas, nada há no que é dado à mente que possa justificar nossa crença na persistência de corpos. Além disso, pensa que as idéias de Berkeley não fornecem qualquer solução a esse respeito. Hume rejeitaria a idéia de Deus da forma usada por Berkeley, mas pensa que, de qualquer maneira, as conclusões de Berkeley não importam em uma defesa do senso comum. Em uma nota de rodapé à seção XII, Parte I, do *Enquiry*, diz ele que os argumentos de Berkeley “*não admitem resposta nem produzem convicção*”. São, na realidade, argumentos cépticos.

Mas essa também é, na realidade, a solução de Hume e, em relação à vida comum, ele recomenda “inatenção” (isto é, a considerações filosóficas). Na conclusão do Livro I do *Treatise*, fala do que a natureza pode fazer a esse respeito. Um jantar, um jogo de gamão e uma conversa com amigos podem fazer com que as especulações filosóficas pareçam “frias, forçadas e ridículas”. Isto parece longe de satisfatório. E certamente é algo da ordem de um *reductio ad absurdum*. E assim é – uma demonstração do absurdo dos princípios epistemológicos sobre os quais é construído o sistema. Diga-se para crédito de Hume que ele teve a coragem de seguir o argumento até o fim, como Sócrates disse que devíamos fazer. Mas se estamos interessados na justificação de nossa crença em corpos e no ser, o argumento tem que desembocar em cepticismo. Esse o motivo por que as citações do *Treatise*, I.iv.2, acima, são tão pertinentes: “Podemos muito bem perguntar ‘*Que causas nos induzem a acreditar na existência do corpo?*’, mas é vão perguntar ‘*Há ou não corpo?*’”. A resposta de Hume à primeira pergunta envolve um apelo à imaginação. É isso que faz com que o vulgo, como diria Hume, confunda percepções e objetos, desta maneira

atribuindo uma existência contínua as primeiras, ao passo que filósofos e cientistas adotam o “sistema filosófico”, distinguindo entre percepções e objetos, apenas estes últimos tendo continuidade. (Cabe notar que a explicação de Hume da diferença entre o vulgo e os filósofos difere da de Berkeley, uma vez que o primeiro se preocupa mais com os problemas de identidade e existência continuada.)

A imaginação depende de dois aspectos das percepções. Há, em primeiro lugar, a coerência delas – o fato de que diferentes conjuntos de impressões se ajustem, de modo que pareça que os objetos têm uma identidade e interdependência que não são afetadas por lacunas em uma série delas quando nós nos ausentamos de cena. Essa aparente regularidade, contudo, vai além de quaisquer dados que os sentidos aparentemente fornecem, mesmo quando estes são suplementados pelos efeitos do costume ou hábito baseados em constante conjunção de percepções. Dessa maneira, diz Hume, a imaginação “tende a continuar, mesmo quando seu objeto lhe falta, e como uma galera posta em movimento pelos remos, continua em seu curso sem qualquer outro impulso”. Mas concorda em que o princípio de que a mente continua descobrindo dessa maneira uniformidades entre os objetos é fraco demais para sustentar sozinho um edifício tão vasto, como o da existência continuada de todos os corpos externos. Em vista disso, ele acrescenta a idéia da constância das impressões. Há uniformidade na ordem das impressões dos objetos e elas continuam na mesma ordem após interrupções. Por essa razão, inclinamo-nos a preencher as lacunas supondo uma única existência real responsável por elas. Essas duas características das impressões explicam, segundo Hume, nossa tendência para acreditar na continuidade e identidade dos objetos. Mas não justificam tal crença e Hume conclui o *Treatise*, I.iv.2, dizendo que “É impossível, com base em qualquer sistema, defender nosso entendimento ou nossos sentidos (...). Só o descuido e a inatenção podem nos fornecer algum remédio”. Daí, o ceticismo permanece inerradicável e a idéia de objetos subsistentes é, na verdade, uma espécie de ficção.

Conclusões semelhantes seguem-se do estudo do ser. Neste caso, ele nega que haja qualquer impressão do ser, do qual a idéia correspondente possa ser derivada, afirmando em um trecho famoso que, em todos os casos em que analisa a si mesmo, só consegue encontrar percepções. Kant argumentaria, em resposta, que não faz sentido supor a existência de uma percepção que não seja a percepção de *alguém*. Por isso mesmo, a existência de um sujeito ou ser é pressuposta na própria idéia de percepção. Esse pensamento, contudo, é estranho ao sistema de Hume, pois contraria a idéia da existência básica e semelhante à substância das impressões. Hume, de fato, supõe a existência de impressões que são “sem dono” – idéia esta muito estranha, mas que é uma consequência de seu sistema.

Hume poderia ser acusado de não procurar no lugar certo a idéia do ser. Não obstante, ele pensa que o máximo que o indivíduo descobre em si mesmo é um feixe de impressões e idéias unidas por semelhança, contigüidade e relações causais. A mente, diz, é “uma espécie de teatro, onde várias percepções fazem sucessivamente seu aparecimento (...). Corretamente, não há *simplicidade* nela em uma ocasião nem *identidade* em outra”. Portanto, a idéia de simplicidade e identidade do ser é uma espécie de ficção. Isto é, mais uma vez, um produto da imaginação, embora seja influenciado pelas três características de semelhança, contigüidade e relações causais que as impressões, em uma série, podem exhibir. Trata-se de uma conclusão embaraçosa e Hume reconhece esse fato no Apêndice, onde sugere que o que disse não é suficiente para levar-nos a atribuir a um feixe de percepções “uma autêntica simplicidade e identidade”. No caso dos objetos, pareceu-lhe suficiente para explicar por que a imaginação leva-nos a atribuir a eles unidade e identidade; no caso do ser, ele ficou com o sentimento de que isso não era suficiente. Ele indubitavelmente tinha razão neste particular.

Thomas Reid pensou que o argumento de Hume era válido, mas inaceitáveis suas conclusões. A falha, por conseguinte, deve estar nas premissas e, em especial, na descrição das percepções. Reid teve razão nisto. Foram a posição epistemológica inicial e os princípios associados a ela (dois dos quais, reconhece no Apêndice, são impossíveis de reconciliar) que levaram Hume a essas conclusões radicalmente cépticas. Tem sido debatido se Hume tencionou ser um céptico ou se seu principal objetivo foi, na verdade, fundamentar a epistemologia e a metafísica na natureza da mente humana, como a entendia. Mas são fracas demais suas explicações da maneira como chegamos a acreditar em alguma coisa como resultado do que é nossa natureza. Isto torna-se crucial no caso do ser, mas considerações semelhantes aplicam-se a toda a filosofia de Hume, mesmo no caso daquilo que lhe deu o maior direito à fama – o estudo da causalidade. O primeiro *Enquiry* conclui um trecho notoriamente duvidoso: “Se tomamos em nossa mão qualquer volume de teologia ou metafísica escolar, por exemplo, e perguntamos: *Contém ele algum raciocínio abstrato a respeito de quantidade ou número?* Não. *Contém ele algum raciocínio experimental a respeito de questão de fato e existência?* Não. Jogue-os então no fogo, porque eles não podem conter outra coisa que não sofismas e ilusões”. O argumento gira em torno do que é, às vezes, chamado de “o forçado de Hume” – o “ou um/ou outro” baseado na distinção entre dois tipos de relações filosóficas. Ele apresenta uma dicotomia semelhante à esposada por modernos positivistas lógicos: proposições são ou logicamente verdadeiras ou empiricamente verificáveis. De outra forma, são puro absurdo. Mas, para as próprias conclusões metafísicas de Hume, isso era talvez de menor importância do que a doutrina de impressões e idéias sobre a qual tudo repousava.

O Livro II do *Treatise* estuda as paixões, que são, na opinião de Hume, impressões de reflexão. Inclui um levantamento de uma faixa de emoções,

incluindo a simpatia, que é importante para sua concepção de moral. Distingue ele entre as causas e objetos das emoções, entre a idéia que “as excita e aquilo para o qual dirigem a vista, quando excitadas”, e são essas características que lhes permitem distinguir as várias paixões a que estamos sujeitos. A vontade é meramente a impressão interna que sentimos quando conscientemente damos origem a um novo movimento do corpo ou nova percepção da mente. Hume argumenta como se todos concordassem em que todas as nossas ações estão sujeitas a causas; que desejos, em particular, ocasionem ações. Ele é, assim, um decidido determinista. Mas diz que isto é inteiramente compatível com a crença na liberdade da vontade, enquanto distinguirmos entre “liberdade de espontaneidade” e “liberdade de indiferença”. Agimos livremente no primeiro caso e o fato de que nossas ações estão sujeitas a causas não constitui obstáculo para isso. Deveríamos reconhecer que a liberdade nesse sentido é oposta à compulsão. Não há liberdade, porém, no sentido de liberdade de indiferença, “que significa uma negação da necessidade e das causas”. Hume é, por conseguinte, um compatibilista no tocante à liberdade da vontade. Essa liberdade é inteiramente compatível com o determinismo. Muitos outros filósofos, desde seus dias, esposaram a mesma opinião. Ela não satisfaz a ninguém, mas há muito em seu favor.

É também nesse livro, e no mesmo contexto (II.iii.3), que encontramos uma das mais famosas observações de Hume a respeito da moral: a de que “A razão é, e deve exclusivamente ser, a escrava das paixões, e jamais pode pretender qualquer outra função que servi-las e obedecê-las”. Em outras palavras, a razão não pode produzir efeitos práticos e não há essa tal de razão prática, corretamente falando. Para que a razão tenha alguma influência sobre a prática, isto deve acontecer por causa de algum desejo ou paixão concomitantes. Reciprocamente, podemos chamar as paixões de irrazoáveis apenas quando acompanhadas por algum julgamento, ou juízo, e neste caso, rigorosamente falando, se o julgamento é que for irrazoável. Daí poder Hume dizer que, à parte essa condição, “não é contrário à razão preferir a destruição de todo o mundo a um arranhão no meu dedo”. Muitas pessoas julgaram escandalosas essas observações. Hume, porém, não está dizendo que *devemos* preferir a destruição do mundo a um arranhão em nosso dedo, ou, de fato, que seja razoável assim proceder. O que ele diz sobre não ser contrário à razão preferir as coisas dessa maneira tem sua premissa na suposição hipotética de que a paixão em questão “nem se fundamenta em falsas suposições nem escolhe meios suficientes para esse fim”. Só em relação a considerações desse tipo é que surgem as questões de razoabilidade ou seu inverso. Não obstante, ele atribui grande importância aos desejos como motivos de nossas ações e supõe que há uma severa limitação ao que a razão pode fazer. Algumas paixões, diz, são calmas, em contraste com as violentas, mas não devemos confundir sossego com razoabilidade.

O prazer e a dor, pensa ele, é que se encontram na raiz das paixões que nos movem à ação. Estas são as coisas que mais nos interessam e aprovamos as ações que produzem felicidade (que Hume não diferencia de prazer) nos demais. A origem deste último sentimento é a simpatia, que gera “nosso sentimento de moral” no caso da maioria, embora não todas, das virtudes. Dessa maneira, como outros filósofos de seu tempo, Hume tinha uma teoria de sentimentos morais, que se radica na natureza do homem. Hume foi simultaneamente hedonista e utilitarista, no sentido em que considerava prazer e dor como condicionadores de ação e sustentava que nossa estimativa do certo ou errado de uma ação é função da extensão em que acreditamos que tal ação ocasiona felicidade ou prazer. Ele precisava, porém, explicar como, a despeito da motivação de nossas ações, podemos vir a considerar algumas coisas com aprovação moral e outras com o oposto. Isto porque ele estava ansioso para negar que o certo ou o errado devesseser considerados como propriedades das próprias ações, independentemente de nossos sentimentos em relação a elas. Pensar em ações como certas ou erradas significa exatamente ter sentimentos de aprovação ou desaprovação em relação a elas. Os sentimentos morais são meramente uma subclasse desses sentimentos e eles devem ser distinguidos pelo papel que a simpatia desempenha no tocante a eles, sendo a simpatia em si derivada da idéia que temos de emoção em outra pessoa, que produz uma emoção análoga em nós. Esses sentimentos morais são comuns em todos os homens e têm por base a natureza humana comum.

Há virtudes, porém, que Hume considera artificiais, no sentido em que “produzem prazer e aprovação graças a um artifício, ou ardil, que surge das circunstâncias e necessidades da humanidade” (*Treatise*, III.ii.1). O principal exemplo delas é a justiça e Hume demora-se um longo tempo em seu estudo. Nossa aprovação moral da justiça (isto é, o sentimento de aprovação que temos em relação a ela) não surge diretamente da simpatia que sentimos em relação a outras pessoas. Aprovamos a justiça porque aceitamos algum sistema de convenções estabelecido pelo homem, de tal modo que ações praticadas em conformidade com as regras envolvidas são de interesse público. Essas ações nem sempre ocorrem de acordo com nosso interesse e a motivação em relação a elas, e não podem ser as mesmas que nos caso das virtudes naturais. Sua motivação tem que residir no papel educativo que as convenções desempenham em nossa vida. A força dessas convenções não pode estar em qualquer contrato, fundado no cumprimento de promessas, que tais convenções pressupõem, porquanto honrar promessas e contratos constitui um exemplo do próprio tipo de explicação que estamos querendo encontrar. Hume, na verdade, opõe-se a qualquer idéia de direito natural como princípio de justiça e à idéia de que os princípios de justiça se fundamentam em qualquer forma de contrato social. Comenta com pouco caso a idéia de estado de natureza e acha que é uma ficção a idéia de contrato social. Tenham ou não as sociedades nascido de consentimento,

esta não é a atual origem da obrigação das pessoas com elas. Por isso mesmo, não aprovamos a justiça e o que ela acarreta por essa razão. O auto-interesse, inculcado pela vida familiar, leva o homem a obedecer às regras da justiça, que contribuem para a utilidade geral. Ele pensava, realmente, que tal obediência às regras da justiça devia ser inflexível. A existência da sociedade e as vantagens que dela decorrem dependem de tal obediência.

A teoria moral de Hume é naturalística no sentido em que apela para supostos fatos a respeito da natureza humana. E é subjetivista no sentido em que nega que a retidão e o erro moral são aspectos objetivos do mundo. (Há, na verdade, um trecho famoso no *Treatise*, III.i.1, no qual Hume fala de moralistas contrabandeando sorrateiramente um *deve* moral quando estavam conversando sobre o que *é* ou *não é* o caso – um trecho que levou filósofos a falarem da impossibilidade de derivar um *deve* moral de um *é*, e que continua ainda a ser matéria de controvérsia.) E, finalmente, é utilitária no sentido em que vê os critérios de nossos julgamentos do bem e do mal no volume de felicidade produzido pelas ações em questão. É questão de debate se ou não essas coisas podem ser combinadas de maneira a produzir uma teoria ética aceitável.

Resta examinar brevemente a filosofia de religião de Hume. O *Dialogues Concerning Natural Religion* trata principalmente de argumentos sobre a existência de Deus na base da experiência, com argumentos *a posteriori* nesse sentido. Como acontece com numerosos diálogos, não fica inteiramente claro com que personagem o autor deve ser identificado, se é que com algum. Mas as simpatias de Hume inclinam-se para os críticos do que um capítulo do primeiro *Enquiry* chama de “hipóteses religiosas” e, em particular, para os críticos do argumento da intenção. Sobre esse assunto, o *Dialogues* leva mais longe o argumento do *Enquiry*, mencionando o fato de que uma aparência de intencionalidade não acarreta a existência de um planejador. As coisas no mundo (os animais, por exemplo), revelam evidência de teologia, embora não tenham sido criados por qualquer planejador. Se assim, por que devemos supor que o mundo em geral é produto de um planejador? Embora continue a discussão sobre esses argumentos, a crítica de Hume a eles constitui um clássico do seu gênero.

O mesmo aplica-se ao tratamento dado aos milagres no primeiro *Enquiry*, embora aí Hume revele uma fé nas leis da natureza que pode parecer surpreendente, pelo menos a um leitor relativamente superficial do estudo da causalidade no *Treatise*. Isto porque ele insiste em que o milagre deve ser uma violação das leis da natureza e, nessa base, argumenta que “nenhum testemunho é suficiente para provar um milagre, a menos que o testemunho seja de tal tipo que sua falsidade seja mais miraculosa que o fato que se esforça por provar”. Pensa ele que nenhum testemunho de milagre jamais equivaleu a uma probabilidade, quanto mais à prova. Mas sua conclusão final admite a *possibilidade* que milagres possam ocorrer e que possa haver testemunho suficiente nesse sentido,

embora crescente, talvez estranhamente, que nesse caso os filósofos “devem buscar as causas de onde ele poderia originar-se”. Não obstante, mostra-se inteiramente inflexível sobre seu princípio geral, se ele é ressalvado em uma maneira particular – “que um milagre nunca pode ser provado, de modo a constituir o fundamento de um sistema de religião”. Isto porque testemunhos passados a respeito de milagres religiosos foram tão sujeitos à violação da verdade, que é mais provável que qualquer novo testemunho de um tal milagre seja uma nova violação da verdade do que prova de uma violação das leis da natureza. Na sua época, Hume era conhecido como “o Sr. Hume, o ateu”, mas seus argumentos sobre assuntos religiosos ainda são filosóficos. Sua reputação geral como filósofo variou no período que se seguiu à sua morte, embora, na sua disposição de “seguir o argumento até o fim”, ele fosse um autêntico filósofo no sentido socrático.

REID

Já mencionamos o fato de que Thomas Reid (1710-96), foi um severo crítico de Hume, sugerindo também que o que ele considerou conclusões absurdas do mesmo deveu-se a premissas errôneas, em particular à doutrina das impressões e idéias. Nasceu Reid em Strachan, na Escócia. Educado no Marischal College, em Aberdeen, tornou-se bibliotecário da universidade dessa cidade, cargo que exerceu até 1736, ano em que se exonerou e visitou a Inglaterra. Em 1737, ingressou na vida sacerdotal, como muitos de sua família haviam feito no passado. Apesar do fato de ter publicado um único trabalho de natureza filosófica, foi nomeado professor de filosofia em Aberdeen, onde escreveu seu *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (publicado em 1764). No mesmo ano, tornou-se professor em Glasgow, seguindo Adam Smith, mas em 1780 renunciou ao cargo a fim de dedicar-se a seus escritos. Publicou o *Essays on the Intellectual Powers of Man* em 1785 e o *Essays on the Active Powers of Man* em 1788. Reid teve um discípulo, Dugald Stewart (1753-1828), a quem devemos detalhes de sua vida. Entre seus discípulos posteriores destacou-se Sir William Hamilton (1788-1856), embora, por essa altura, as idéias reidianas estivessem misturadas com as de Kant. Houve também nesse período outros filósofos na Escócia que foram críticos de Reid, especialmente Thomas Brown (1778-1820).

Uma vez que foi um *crítico* do Empirismo Britânico, em certo sentido ele não devia estar presente neste capítulo, mas a filosofia de Reid relacionou-se de tal modo com a dos empiristas britânicos que é apropriado estudá-lo aqui. Por vários motivos, Reid manifestou-se contra todo o “sistema de idéias”. Em particular, achava que ele levava a conclusões que escarneciam do senso comum. Daí sua tentativa de formular uma filosofia com base nos princípios do senso comum. A reação de Reid aos empiristas britânicos foi muito semelhante a este respeito à de G. E. Moore aos idealistas, no começo do presente século [XX]. Tal como a de Moore, a de Reid foi em grande parte uma asserção de realismo. Tal como Moore

também, opôs-se ao subjetivismo e ao naturalismo na moral propostos por Hume, colocando em seu lugar a idéia de que os primeiros princípios da moral são evidentes por si mesmos e objetos da intuição moral. Defendeu também uma visão positiva do livre-arbítrio. Mas é na sua descrição da percepção e na separação dela da sensação que reside a verdadeira reivindicação de Reid à fama e à originalidade. Essa descrição da percepção é em si uma resposta aos empiristas britânicos.

Reid define sensação como um ato da mente que “não tem objeto distinto do ato em si” e cita a sensação de dor como paradigma delas. Podemos objetar a respeito do uso, por Reid, do termo “ato”, mas, no restante, ele parece estar certo, embora, mesmo ele, sugerisse que poderíamos, em certas circunstâncias, deixar de notar a ocorrência de sensações por motivo de inatenção. A percepção difere da sensação no sentido em que se relaciona com outros objetos e envolve, à parte, a ocorrência de sensações: 1) “uma concepção ou noção do objeto percebido”; 2) “uma forte e irresistível convicção e crença de sua existência presente” – uma convicção e crença que ele prossegue dizendo que é 3) imediata e não resultado de raciocínio. A percepção é, assim, dependente de conceito e epistêmica, embora a crença que dela resulte não seja resultado de inferência ou raciocínio. Detalhes dessa análise poderiam ser contestados, mas é clara a distinção feita entre percepção e sensação.

É igualmente claro como essa descrição do assunto difere daquelas que ele critica. As qualidades dos objetos causam em nós, diz ele, as sensações relevantes e estas são sinais naturais dessas qualidades. Reid insiste em que quase todas as percepções têm sensações concomitantes e diz ainda que as sensações nos sugerem a percepção da qualidade que as produz – desta maneira adotando o uso por Berkeley do termo “sugerir” para esse fim. No caso do que Reid chama de “percepções naturais e originais”, esta sugestão é um fato da natureza, embora a experiência torne possíveis percepções adquiridas. Além do mais, Reid tenta explicar nesses termos os detalhes da teoria berkeleiana de percepção à distância. A percepção inicial de uma esfera aceita-a como circular mas bidimensional. Mas, como resultado da experiência, percepções naturais e iniciais desse tipo sugerem-nos uma percepção adquirida da esfera como verdadeiramente esférica.

Os detalhes de tudo isso talvez não importem tanto como o arcabouço geral em que foram colocados. É defensável que Reid tenha sido o primeiro filósofo a estabelecer uma distinção clara entre percepção e sensação e, como contribuição à filosofia da percepção, isto torna-lhe as idéias realmente notáveis. Nada há na versão de Reid que corresponda às impressões de Hume ou aos dados dos sentidos de filósofos posteriores, e ela mostra que não há necessidade de tais coisas. Realmente, elas implicam incoerência na combinação de coisas de tipos muito diferentes. Reid considera sua versão como uma defesa do senso comum, e assim é de muitas maneiras, especialmente se comparada com as idéias daqueles

a quem ataca. Ela reveste-se de maior importância, porém, como análise da experiência perceptual e do que nela está implicado. Estranhamente, Reid exerceu relativamente pouca influência a esse respeito no curso geral da filosofia, à parte seus seguidores imediatos, embora Schopenhauer aprovasse grande parte do que achava que Reid dizia. Chegou talvez o tempo para que filósofos, especialmente os interessados na percepção, voltem ao estudo de sua obra.

12

O ILUMINISMO

Embora seja normal reunir Locke, Berkeley e Hume como propondo, a despeito de suas diferenças, uma filosofia em geral empirista, esses filósofos, em especial Locke e Hume, podem ser considerados como fazendo parte de um movimento intelectual geral que ocorreu no século XVIII, comumente conhecido como “Iluminismo”. Esse movimento caracterizou-se pela tendência de aplicar os métodos das novas ciências da época de Newton a outros problemas intelectuais e filosóficos. Sem dúvida alguma, ele não teria ocorrido se Descartes não houvesse criado seu novo enfoque individualista da filosofia, embora, diretamente, ele devesse mais a Locke. E foi também um movimento que adotou, embora nem sempre, uma postura anti-religiosa e livre-pensadora. Na França em particular, alguns *philosophes*, como eram conhecidos, correram riscos por sua causa e, em alguns casos, foram metidos na prisão. Há um sentido em que Hume se encaixa perfeitamente no movimento, em especial no campo da moral. Neste capítulo, estudaremos brevemente o debate travado na Grã-Bretanha em torno da idéia do senso moral e o pensamento dos *philosophes* franceses ligados a *L’Encyclopédie*, a Enciclopédia Francesa organizada por D’Alembert e Diderot, grande parte da qual foi sensualista em sua epistemologia e materialista em sua metafísica, juntamente com o pensamento político de Rousseau e o pensamento histórico e social de Vico.

A IDÉIA DE UM SENSO MORAL

A idéia de um senso moral foi postulada inicialmente por Anthony Ashley Cooper, terceiro conde de Shaftesbury (1671-1713), um seguidor de Locke. De muitas maneiras, as idéias de Shaftesbury constituíram uma reação aos chamados Platônicos de Cambridge, entre eles Ralph Cudworth (1617-88) e Henry More (1614-87), que representaram uma espécie de florescimento tardio do neoplatonismo, mas sem qualquer reivindicação real à originalidade e à grandeza. More sustentou que havia verdades morais evidentes por si mesmas, cujo conhecimento era a província da razão. Shaftesbury adotava posição contrária e dizia que o discernimento moral era função de um senso moral. Distinguimos o que é um mal do que é um bem *vendo* suas diferenças, da mesma maneira que vemos, e por isso distinguimos, o que é belo do que é feio. O que, contudo, estamos presenciando quando percebemos alguma coisa ou alguém como sendo virtuoso? A resposta de Shaftesbury a essa pergunta residia na idéia de harmonia: uma harmonia entre as paixões e inclinações do homem e uma harmonia entre as de um indivíduo e as de outros homens. A consciência era a expressão do sentimento de simpatia que sentimos por outros. No homem virtuoso esta é a

característica da harmonia que existe entre ele e os demais. Dada essa simpatia, os homens sentem uma inclinação natural pela benevolência.

Shaftesbury foi atacado por Bernard de Mandeville (1670-1733), particularmente no seu *Fable of the Bees*, onde argumentou que virtude e bem público baseia-se, na verdade, em egoísmo e amor-próprio, e não (como sustentava Shaftesbury) em benevolência e sentimento público. Na verdade, Mandeville alegava que se pode conceber a sociedade como *fundada* no fato de que cada indivíduo busca seu próprio interesse. Essa divergência entre Shaftesbury e Mandeville constituiu o início da discussão de um assunto que ocupou a atenção de vários moralistas britânicos, ou seja, a relação entre auto-interesse e benevolência.

Essa questão, contudo, não teve grande destaque nos trabalhos do seguidor imediato e reconhecidamente mais ilustre de Shaftesbury, Francis Hutcheson (1694-1746). O primeiro livro de Hutcheson (1725) intitulava-se *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, embora seja realmente um compêndio de duas obras, uma sobre o bem moral e o mal e a outra sobre estética. Os tratamentos dados aos dois assuntos são paralelos, de modo que Hutcheson faz um desenvolvimento bastante completo da suposta similaridade entre estética e senso moral. Na verdade, sua resposta à pergunta sobre o motivo por que aprovamos a benevolência, e não o auto-interesse, é de natureza estética. Acontece apenas que esses aspectos morais despertam em nós os sentimentos apropriados. Além do mais, os sofrimentos de outros produzem em nós sentimentos de dor que são a origem, através da simpatia, da benevolência em relação ao próximo. A benevolência é, assim, como acontecia com Shaftesbury, um impulso natural para a ação, comum aos homens. A implicação disto é que aquilo que é caracterizado como um sentido é a origem não apenas dos sentimentos de aprovação e desaprovação, mas também da ação. Não ficou absolutamente claro como isso pode acontecer. Não obstante, na opinião de Hutcheson, a benevolência é, por assim dizer, o todo da virtude e se fundamenta no senso moral. Sua filosofia, contudo, é mais vasta do que essa simples fórmula pode sugerir. Ele foi autor da frase que se tornou famosa no contexto do utilitarismo do século XIX, “a maior felicidade para o maior número” – idéia esta que considerava como a chave para o bem-estar social. Pode-se, por conseguinte, considerá-lo como o criador do próprio utilitarismo.

Foi porém o bispo Joseph Butler (1692-1752) que se destacou, à parte Hume, como o maior moralista do período. Ele compreendia com grande clareza a questão entre auto-interesse e benevolência. Realmente, poderíamos dizer que essa questão constitui seu principal interesse. Sua solução do problema foi argumentar que o auto-interesse, ou amor-próprio, e a benevolência coincidem. Dizia ele que temos certo número de propensões especiais. Embora a satisfação dessas propensões resulte em prazer, é um erro supor que o prazer em si constitui o único fim da ação humana. Dessa maneira é rejeitado o hedonismo psicológico – a doutrina de que todos nós sempre buscamos o prazer. A benevolência é uma

de nossas propensões, mas não é por isso toda a virtude porque se trata de apenas uma entre muitas outras. O amor-próprio, por outro lado, não pode ser identificado como mera preocupação do homem consigo mesmo, ou, como egoísmo em sentido grosseiro, porque deve interessar-se por nossa felicidade total. O que Butler descreveu como “frio amor-próprio” implica reflexão, de maneira racional, sobre nossas propensões especiais e sobre a maneira como elas podem ser mais bem atendidas, sem nos entregarmos a paixões e a desejos de uma maneira que possa ocasionar nossa ruína. O objetivo do amor de si deve, por conseguinte, ser o de realizar nossa felicidade mediante apropriada, mas não desequilibrada, satisfação das propensões que temos. Mas, conforme vimos, entre elas está a de nos inclinarmos para a benevolência. Daí não podermos alcançar a verdadeira felicidade sem benevolência e, dessa maneira, benevolência e amor de si mesmo coincidem.

Butler expôs essas idéias em um número do *Sermons*, publicado em 1726. É claro que ele tentava assentar a ética sobre uma visão de natureza humana. Era uma tese diferente, digamos, da de Hobbes, ao rejeitar o hedonismo, a idéia de que o prazer é a única mola da ação. Apelava, todavia, para o pensamento de que temos, de fato, certo número de propensões e paixões, a satisfação das quais produzirá prazer e, destarte, felicidade. Há aí uma distinção importante, entre a sugestão de que sempre somos movidos pelo prazer e a de que somos condicionados por certo número de outras coisas, de tal modo que sua satisfação, de fato, gera prazer. Redunda em crédito de Butler que ele tenha estabelecido essa distinção, que, aliás, nem sempre é reconhecida.

Resta, contudo, o problema de como devemos decidir entre a satisfação das várias propensões que temos. Já mencionamos a reflexão racional sobre essas propensões que constitui a essência do frio amor de si mesmo. Precisamos mais do que isso, contudo, se queremos dar a esse amor algum princípio, em termos do qual decisões possam ser tomadas sobre a melhor maneira de alcançar a felicidade. Nesse particular, Butler invocou a idéia de consciência, que considerava como se revestindo de uma autoridade especial no tocante à escolha racional. Ela é, diz, “um princípio superior de reflexão”, que possui resistência contra os apelos momentâneos das paixões. Atua no interesse do frio amor de si mesmo, de tal modo que dever e interesse possam coincidir, se não neste mundo pelo menos no próximo. Talvez não deva ser motivo de surpresa que Butler, como bispo cristão, faça esse apelo à consciência. Até certo ponto, ele pode ser criticado por não explicar com mais detalhes a origem dessa autoridade, mas é digno de nota que, ao apelar para ela, apelava a algo que considerava como parte da natureza humana. É natural que seres humanos sintam pressão da consciência, da mesma maneira que sentem pressão de determinadas paixões e propensões.

Hume, como vimos, rejeita em sua teoria de sentimentos morais a idéia de que há qualquer princípio superior desse tipo. Há de fato paixões calmas, mas sossego

não é *ipso facto* razoabilidade. Hume, na verdade, não formula princípios de raciocínio moral e toda sua teoria de moral se opõe à sugestão de que possa ser fornecida alguma coisa desse tipo. Por outro lado, ele teria dito, e de fato disse ocasionalmente, que a autoridade que Butler considerava inerente à consciência não diferia daquela que sentimos como inerente a todos os nossos sentimentos. Butler, em outras palavras, não explica por que os princípios do raciocínio moral devem ter força com agentes morais. Ele não demonstrou ainda que a razão era prática. Coube a Kant tentar mostrar como isso poderia acontecer.

A teoria de sentimentos morais de Hume foi levada mais adiante por Adam Smith (1723-90) – talvez mais conhecido como economista político – que argumentou no *The Wealth of Nations* (1776) que a sociedade é mais bem servida tanto social quanto economicamente pelo auto-interesse. No seu *Theory of the Moral Sentiments* (1759), porém, ele deu uma versão mais sutil dos sentimentos morais, no qual a simpatia, mais uma vez, desempenhava um papel importante. Atribuiu também grande importância à idéia de um expectador imaginário, imparcial, de nossas ações, em termos de cujos juízos a correção das ações devia ser avaliada. Esse expectador imparcial era um substituto da consciência de que falava Butler e como que uma sombra do raciocínio moral propriamente dito.

Contrário a essas concepções de moral, manifestou-se Richard Price (1723-90), ministro unitarista e autor do *A Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals* (1758). Price devia muito a Cudworth e aos platônicos de Cambridge e, em tendência geral, era racionalista. Criticou Locke e Hume, argumentando que muitas de nossas idéias não podem ter a origem empírica que eles afirmavam. Daí formular a idéia de que a própria razão devia ser a origem de muitas de nossas idéias e de muitos princípios que acreditamos conhecer. A distinção entre o certo e o errado, em particular, deve ser atribuída ao entendimento e não à percepção sensorial. Os princípios da moral são conhecidos através de uma forma de intuição racional. Nisto as opiniões de Price mostram alguma semelhança com as de G. E. Moore, H. A. Prichard e W. D. Ross neste século [XX]. As idéias sobre o que é certo e o dever são simples, não admitem análise ulterior e sabe-se que são evidentes por si mesmos os princípios de moral erigidos sobre elas. Essa opinião é, a menos que mais desenvolvida, pouco mais do que uma reação às inadequações de uma posição que defende o senso moral e não toca na questão da razão prática. Conforme vimos no último capítulo, Reid sustentava igualmente que os princípios da moral são evidentes por si mesmos, embora não adotasse em geral a epistemologia racionalista de Price. Não se trata de uma tese que seja intelectualmente satisfatória. Seu apelo à intuição deixa coisas demais envolvidas em mistério e, por explicar, a relação entre verdades e prática moral.

OS “PHILOSOPHES”

Algumas das mesmas tendências podem ser percebidas em ação na França, embora tomassem uma forma algo diferente. Já falamos do teor geral do pensamento que saturou o Iluminismo francês. Em alguns aspectos, ele retroagia a Pierre Bayle, que mencionamos no último capítulo como tendo, talvez, influenciado Hume. Bayle (1647-1706) foi um céptico. O seu *Dictionnaire historique et critique* (*Dicionário Crítico e Histórico*, 1695-7) é uma forma de dicionário biográfico que estuda criticamente grande número de pessoas relativamente desconhecidas. Este fato deu oportunidade a Bayle de criticar e se manifestar contrário a grande número de crenças e teorias defendidas por elas. Como obra de referência, poder-se-ia dizer que foi idiossincrático demais, mas, na verdade, exerceu grande influência no século XVIII, sobretudo devido ao espírito em que foi escrita. Embora suas próprias idéias cépticas fossem na maior parte negativas, ele forneceu munição e ímpeto ao Iluminismo em geral.

Talvez a obra fundamental do Iluminismo francês seja a *Encyclopédie*, organizada por Denis Diderot (1713-84) e Jean D’Alembert (1717-83). Seus colaboradores incluíram, além dos organizadores, François Voltaire (1694-1778), Charles, barão de Montesquieu (1689-1755), e Jean-Jacques Rousseau (1712-78). A obra teve uma carreira difícil, sendo combatida pelos jesuítas e proibida durante algum tempo. Dispunha-se a enfeixar a totalidade dos conhecimentos como então concebidos, embora, em espírito, fosse empirista, anti-religiosa, até certo ponto materialista e certamente humanista. Tinha a pretensão de tornar-se a síntese da “era da razão”.

De muitas maneiras, foi profunda a influência sobre ela de Locke. Montesquieu absorveu de Locke a doutrina da separação de poderes, que julgava incorporada à constituição britânica. Atribuía grande importância à idéia aristotélica do homem como animal político, acrescentando a ela a ênfase no papel desempenhado pelas sociedades particulares em que vivem os homens. Combinou também a crença em leis morais eternas com relativismo social no que interessava a valores – duas opiniões, aliás, difíceis de reconciliar. Locke, no entanto, influenciou principalmente os enciclopedistas através da epistemologia, influência esta à qual se acrescentou a de Hume. De modo geral, a epistemologia desses pensadores era empirista e baseada nas sensações, isto é, tendiam a expor uma teoria da mente que baseava tudo em sensações separadas, fornecidas pelos sentidos. Assim, juntamente com Locke, pensavam os enciclopedistas que o conhecimento derivava inteiramente das sensações, temperadas com reflexões sobre elas.

Essa tese é encontrada no *Traité des sensations* (*Tratado sobre as sensações*), de Étienne Bonnot de Condillac. Este autor (1715-80) tentou mostrar que todas as operações da mente podiam ser analisadas em termos da ocorrência das sensações e de seus derivados. O juízo, por exemplo, era explicado em termos de duas impressões sensoriais que ocorriam juntas. É evidente que há alguma

imperfeição nessa análise, mas seu objetivo era explicar o funcionamento da mente em termos do que ocorre automática e passivamente, uma vez dada a sensação. Diderot queixou-se de que essa opinião aproximava-se demais da de Berkeley e implicava um idealismo que Condillac não aceitava. Daí Condillac tinha também que demonstrar que os processos em questão davam origem ao conhecimento do mundo externo, cuja existência não era prejudgada no aparato epistemológico.

Condillac fez um esforço para usar a idéia de uma estátua de mármore, com a complexidade interna própria do ser humano, a fim de explicar o que poderia dar origem a tal conhecimento – o que, isto é, teria que ser incorporado a tal estátua para tornar possível conhecimento que fosse mais do que sensação. Achou a resposta em termos de sentimentos de solidez, que a cinestesia tornava possível. Supunha que isto forneceria impressões de exterioridade. Condillac acreditava que as idéias de mundo, espaço e tempo podiam ser derivadas dela. Esta última idéia foi levada adiante e modificada por um pensador posterior, Maine de Biran (1766-1824), a quem já nos referimos antes. Pensava Biran que sensações passivamente recebidas, mesmo aquelas do tipo postulado por Condillac, não eram suficientes para provar conhecimento do mundo. Por essa razão, deu importância ao que chamou de *effort voulu* (movimento corporal produzido pela vontade). Só a resistência a isso, e não apenas o contato com o corpo que Condillac tivera em mente, poderia explicar a impressão de exterioridade. A objeção a tudo isso tem origem na inadequação da premissa sobre a qual dependem essas idéias – a crença em que recebemos imediatamente apenas sensações privadas, interiores. É óbvia aqui a influência de Descartes, combinada com a dos empiristas britânicos.

A mesma epistemologia baseada nas sensações é encontrada nos trabalhos de Claude-Adrien Helvétius (1715-71), combinada com um materialismo e hedonismo psicológico que foram julgados escandalosos pelas autoridades, com o resultado de que ele teve que se exonerar do serviço real. Ligou ele também um determinismo total à crença em que a natureza humana podia ser transformada por um esclarecido sistema educacional, através de processos muito conhecidos com o condicionamento (uma idéia que o tornou uma espécie de B. F. Skinner do século XVIII). Diderot acreditava também em uma forma de materialismo e apresentou suas idéias no *Le Revê d'Alembert* (*O sonho de D'Alembert*). O mais extremado desses pensadores a esse respeito, contudo, foi com toda probabilidade Julien Offroy de la Mettrie (1709-51), conforme indicado pelo título de uma de suas principais obras, *L'Homme machine* (*O homem-máquina*). Tal como Helvétius, e antes dele, acreditava em um determinismo estrito e em uma ética que se assentava sobre um hedonismo moldado por influências sociais. Não cabe dizer que algum desses pensadores tenha alcançado um ponto alto na filosofia, mas, a despeito de diferenças de detalhes, eles, na verdade, propunham um arcabouço comum de idéias. Os homens são animais, cujo comportamento

deve ser explicado em termos das novas ciências; o conhecimento baseia-se na sensação e é modificado depois, segundo princípios mecânicos; a sociedade tornará possível a educação e a reeducação, se apenas as instituições políticas permitirem. As influências dos empiristas britânicos são grandes em tudo isso, mas há um sentido em que são secundárias. Os *philosophes* são importantes para a história das idéias e da cultura, mas não assinalaram um estágio importante no desenvolvimento da filosofia como tal.

ROUSSEAU

Rousseau foi, de certa maneira, ligado aos *philosophes*, tendo colaborado na *Encyclopédie*. De modo geral, contudo, exibiu um espírito diferente e certamente a descrição que fez dos seres humanos divergiu de muitas maneiras da dos seus colegas. Indivíduo aparentemente insuportável, desconfiado, hipocondríaco e, às vezes, inteiramente inescrupuloso, nasceu em Genebra em 1712 e teve um começo de vida dos mais complicados, incluindo um período como *factotum* geral e amante de uma certa Madame de Warens. Chegou a Paris em 1732 e ganhou a vida de várias maneiras. Morou com uma empregada doméstica analfabeta, com quem teve cinco filhos, todos os quais foram entregues a uma casa de enjeitados. Conhecendo Diderot, passou a colaborar na *Encyclopédie*. Em trabalhos posteriores, criticou o papel desempenhado pela sociedade nos assuntos humanos. Suas principais obras foram *The Social Contract* (*O contrato social*, 1762) e um ensaio sobre educação, *Émile* (1762). As duas lhe trouxeram fama mas também perseguição imediata e teve que fugir de Paris e esconder-se na Suíça. Vagueou de um lado para o outro e durante algum tempo refugiou-se com Hume, que o julgou intolerável devido à sua hipocondria e paranóia. Voltou finalmente à França, onde faleceu em 1778.

A concepção de natureza humana de Rousseau é romântica, como comprova sua famosa observação de que o homem nasce livre mas está em toda parte em grilhões. Não acha, porém, que o homem natural ou o estado de natureza sejam o que Hobbes supunha. O homem não é governado pelas mesmas pressões e atrações nem um egoísta psicológico. Ele de fato tem sentimentos de simpatia em relação aos demais e há, assim, um sentido em que mesmo no estado de natureza (que não concebe como um estado de coisas histórico) os homens são seres sociais. E são também naturalmente bons. A vida social propriamente dita, no entanto, na qual se desenvolvem as instituições da propriedade e formas de qualificações e ofícios, levam, sem as instituições do governo, a várias formas de opressão e escravidão. Por isso mesmo, há necessidade do Estado, que emerge de um contrato social. Nas sociedades reais, tende a haver opressão e a versão de Rousseau de contrato social, como alicerce da vida política, é apresentada com a intenção de ser não uma descrição do que efetivamente acontece na sociedade contemporânea, mas do que *deve* acontecer. É uma visão do que deve ocorrer se o bem comum for alcançado. Diz ele que a função do contrato social é,

paradoxalmente, fazer com que o homem renuncie à sua liberdade absoluta para tornar-se mais livre do que antes. Como pode isso acontecer? O segredo reside no conceito pelo qual Rousseau tornou-se famoso: o da Vontade Geral.

Através do contrato social, as pessoas renunciam a seus direitos e liberdade em favor do soberano, que, claro, pode ser o próprio povo. Ao fazê-lo, elas, por essa maneira, distinguem entre suas vontades individuais e a vontade geral, que é a do povo soberano. A vontade geral é a vontade pelo bem comum, em contraste com o bem individual que indivíduos podem querer. Essa vontade geral deve ser distinguida, insiste Rousseau, da “vontade de todos”. A soma das vontades individuais talvez não seja, de fato, para o bem comum, embora Rousseau sustente que, numa democracia, as diferenças entre as vontades individuais podem, de alguma maneira, se anular, deixando um resultado que constitui expressão da vontade geral. Como isso pode ser assim é um dos grandes problemas da filosofia de Rousseau.

A imputação de uma vontade geral a um povo soberano implica a personificação do soberano e do Estado, idéia esta que seria levada mais adiante por Hegel. Há certos paralelos a este respeito entre os pensamentos de Rousseau e Platão. Este último colocou a unidade do Estado acima de tudo mais, adotando a idéia de que apenas nos casos em que a cidade é uma unidade formada por diferentes classes, trabalhando juntas sob a orientação dos Guardiões, pode o bem dessa cidade, como Estado justo, ser alcançado. E ele desceu a grandes detalhes sobre as instituições sociais necessárias para a consecução dessa meta. Rousseau pensa em termos de instituições políticas e não de instituições sociais, mas o objetivo é algo parecido. O das instituições políticas é o de alcançar o bem comum e, pela participação nelas através do contrato, as pessoas compartilharão desse bem comum, tornando-se mais livres do que antes. Não obstante, ao assim procederem, submergem suas vontades individuais em alguma coisa maior, que necessariamente expressa o que eles, por assim dizer, realmente querem.

É uma doutrina romântica, mas também perigosa. Isto porque, para ter aplicação, a vontade geral deve ser determinável. Em Platão, a unidade do Estado é feita sob a sábia orientação dos Guardiões e a questão crucial passa a ser em que consiste essa sabedoria. Analogamente, em Rousseau, é aquilo em que consiste o bem comum e que, por conseguinte, é a vontade geral. Presumir que há tal vontade, algo que as pessoas *realmente* querem, em contraste com o que querem individualmente, não é apenas uma doutrina mística: ela convida à identificação da vontade geral com alguma concepção individual da mesma e desponha à frente o pesadelo do Estado totalitário.

O próprio Rousseau teria ficado horrorizado com a sugestão de que suas idéias poderiam ter essas implicações, embora *O contrato social* termine com a sugestão de que há certas crenças que formam parte da “religião civil”, que as pessoas devem manter ou serem punidas com a morte. Na maior parte, contudo,

Rousseau foi um democrata extremado, que acreditava que o governo deve ser escolhido por uma assembleia do povo e rejeitava toda e qualquer sugestão de governo representativo. Sua concepção de Estado resulta de um cruzamento entre a cidade-Estado grega e o que achava válido na Genebra de seu tempo. Apesar disso, permanece impenetravelmente obscura a maneira como uma instituição política determinaria o bem comum. Ocasionalmente se diz que Rousseau não foi um autêntico filósofo. Fez sem dúvida alguma parte do Iluminismo na esperança de que um mecanismo pudesse ser construído para promover o bem-estar humano – e foi um *philosophe* nesse sentido. Infelizmente, seu confuso otimismo é vulnerável ao abuso, como demonstraria a história subsequente, tanto intelectual quanto prática.

VICO

Para que o último filósofo seja mencionado neste capítulo é necessário recuar um pouco no tempo. João Batista Vico (1668-1744) é uma figura que não se enquadra na corrente principal do pensamento de sua época e nem se encaixa facilmente na história do período. Filho de um vendedor de livros de Nápoles, freqüentou nessa cidade um colégio jesuíta e finalmente obteve um cargo relativamente modesto de professor de retórica. Não conseguiu conquistar a cátedra de direito civil na cidade e viveu durante a maior parte da vida em relativa pobreza e obscuridade. Na sua principal obra, *Scienza nuova* (*Nova ciência*) mostrou ele possuir uma concepção da nova ciência que era anticartesiana. Não aceitava as alegações fundamentais da filosofia de Descartes e, em especial, as corporificadas no *Cogito* e o apelo a idéias claras e distintas. Embora a matemática se revista de uma espécie de certeza, esta não se transfere para a física ou quaisquer ciências do mundo físico. E a matemática possui aquela certeza porque é uma criação humana e, por conseguinte, satisfaz o princípio que é fundamental no pensamento de Vico, que a verdade (*verum*) é coincidente com aquilo que é feito (*factum*).

Por causa desse princípio, Vico deu ênfase às instituições e criações humanas e interpretou a história e o conhecimento histórico como as chaves para o entendimento seguro do mundo em geral. Estes foram assuntos que Descartes ignorou ou tratou com pouco caso e, nesse sentido, as opiniões de Vico foram não só inortodoxas mas também revolucionárias. A compreensão histórica implicava rejeitar concepções *a priori* sobre os seres humanos e a aceitação da necessidade de tentar penetrar na mente de homens do passado. O meio para isso era o estudo da linguagem, do mito e da tradição. Esta ênfase e concepção de história influenciaram Johann Herder na Alemanha em fins do século XVIII, Benedetto Croce na Itália e R. G. Collingwood na Inglaterra neste século [XX]. A linha geral de pensamento, no caso, foi apropriada e desenvolvida por humanistas e pensadores sociológicos. Vico não foi apenas, talvez, o primeiro

filósofo da história, mas também o originador do pensamento que mais tarde emergiu na idéia de que a realidade é uma construção humana ou social.

Infelizmente essa idéia é muito confusa. Se aceitamos que a verdade acarreta a certeza (e isto é em si um erro), poderia concebivelmente haver algo a ser dito pela tese de que a única coisa que um indivíduo sabe com certeza é o que ele mesmo faz. Toda pessoa que sabe do que faz parte é a originadora de suas próprias ações intencionais, e um ato conta como intencional apenas se praticado com conhecimento. Esse era o pensamento no qual, por exemplo, confiava Schopenhauer. Ele é verdadeiro apenas com certas ressalvas porque, dado que temos corpo e que nossas ações corporais envolvem interação com o mundo físico, o sucesso de muitas de nossas ações – se ou não conseguimos realizá-las – depende de como é o mundo. Há, contudo, mais a ser dito por tal tese do que pela tese que diz que só conhecemos com certeza nossas próprias criações, porque, à parte o que poderíamos chamar de criações do pensamento, criamos apenas aquilo que pode ser constituído de algo que já existe, e isso limita as possibilidades de criação. A palavra “factum” mostra-se ambígua entre o que é feito e o que é realizado, e pode-se pensar que Vico explorou essa ambigüidade. Não está claro, contudo, que algo nesse sentido tenha acontecido. Se fosse assim, teríamos que concluir que é simplesmente errada sua alegação da coincidência de *verum* e *factum*. Ele continua a ser uma figura intrigante, mesmo que situada à margem da corrente principal. Embora da época do Iluminismo, certamente dele não fez parte.

13

KANT

Immanuel Kant (1724-1804) foi o grande gigante da filosofia do século XVIII e, defensavelmente, da filosofia em geral. A despeito disso, sua vida foi quase banal. Nasceu em Königsberg, na Prússia, onde seu pai era seleiro. Depois de cursar o que foi, na verdade, apenas uma escola primária, conseguiu finalmente matricular-se na universidade de sua cidade natal. Depois de um período como *Privatdozent*, durante o qual viveu em extrema pobreza, tornou-se professor de lógica e metafísica na universidade, ocupando essa cátedra até três anos antes de sua morte. Continuou solteirão, embora se diga que gostava de companhia, especialmente de mulheres bonitas e educadas. Conta-se que ele foi um conferencista interessante, embora ninguém pudesse adivinhar isso à vista de seus trabalhos publicados, que são difíceis e secos, tanto em estilo como em conteúdo. Ele dava passeios diários regulares, e isso com tal precisão que as pessoas podiam saber qual era a hora do dia apenas vendo-o passar. Durante toda sua vida, raramente saiu de Königsberg. É difícil concluir que moral tirar de tudo isso, embora, por consentimento geral, a grandeza de Kant como filósofo supere tudo isso.

Escreveu certo número de obras menores no início de sua carreira, que vieram a ser conhecidas como escritos pré-Crítica. Em seguida, após um período de silêncio, publicou em 1781 sua *Crítica da razão pura*, uma segunda edição da qual, com substanciais revisões, veio à luz em 1787. A *Crítica da razão pura* foi a primeira de três *Críticas*, sendo a segunda a *Crítica da razão prática* (1788), que trata da ética. Ele publicara antes, em 1785, o *Fundamentos da metafísica da moral*, uma obra muito mais curta, que recebeu muito mais atenção do que a segunda *Crítica*. A terceira *Crítica* – a *Crítica do juízo* – surgiu em 1790 e concentrava-se em grande parte na estética, embora tratasse também de teleologia. Em 1783, escrevera também o *Prolegômenos de qualquer futura metafísica*, que publicou entre as duas edições da primeira *Crítica* e que se destinava a tornar mais acessíveis suas idéias. Entre outras coisas, escreveu ainda sobre religião, política e o que era então conhecido como antropologia – a psicologia empírica do tempo. O núcleo de sua obra, porém, está nas três *Críticas*, particularmente na primeira.

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

O título da primeira *Crítica* revela, de certa maneira, seu objetivo. Kant, conforme foi observado em capítulo anterior, disse que fora Hume quem o acordara de suas modorras dogmáticas. Não está inteiramente claro o quanto leu de Hume, mas foi o suficiente para lhe despertar dúvidas sobre a filosofia

ensinada em sua época, e que era em grande parte leibnizeana graças à influência de Christian Wolff. A leitura inspirou-lhe a pergunta “Como é possível a metafísica?”, e a resposta da primeira *Crítica* é que, se a metafísica especulativa tenta ir além dos limites impostos pela natureza do entendimento humano, ela não é possível. Tentativas nesse sentido acabam simplesmente em contradições ou em incoerências análogas. Qualquer futuro da metafísica, por conseguinte, devia limitar-se ao que há dentro das fronteiras do entendimento humano. A sua própria “filosofia crítica” exhibe a forma que tal metafísica deve assumir, se absolutamente. A ênfase nos limites do entendimento é herança de Hume e de outros empiristas britânicos, deles derivando Kant boa parte de seu aparelhamento epistemológico. Sua própria epistemologia, contudo, não é empirista, pois procura meter uma cunha entre o empirismo e o racionalismo que o precedeu. Isto é evidente nas palavras iniciais da Introdução à primeira *Crítica*: “Não pode haver dúvida que todo nosso conhecimento principia com a experiência (...) Mas embora todo ele comece com a experiência, não se segue que tudo nasça da experiência.”

Não é claro que todos os empiristas que estudamos tenham dito que todo conhecimento nasce da experiência, embora, de fato, dissessem que todas as *idéias* derivam da experiência. Kant não aceitava isso. Juntamente com racionalistas como Leibniz, acreditava que algumas de nossas idéias são *a priori*, independentes da experiência, no sentido em que seu conteúdo não é derivado exclusivamente do que é fornecido pela experiência. Não obstante, a citação inicial deixa bem clara sua posição no tocante ao conhecimento. A experiência é uma condição necessária da possibilidade de conhecimento, mas não suficiente. Por outro lado, a faculdade de compreender, em virtude da qual formulamos juízos ou julgamentos sobre o mundo, colocando experiências sob conceitos, necessita da faculdade da sensibilidade para fornecer essas experiências. O declarado objetivo de Kant é solapar as alegações de uma suposta faculdade de razão pura, que poderia chegar às verdades sobre o mundo ou sobre a realidade independentemente da experiência. Ainda assim, quando fazemos julgamentos sobre o mundo, o entendimento depende de certos conceitos ou categorias formais e *a priori*, e estas são a origem dos princípios que devem ser observados para colocar as experiências sob os conceitos no juízo, se queremos que esses juízos sejam objetivos.

Este é o esqueleto do pensamento de Kant, e provavelmente ficará relativamente destituído de sentido a menos que revestido de um pouco de carne. Ainda assim, devem ficar claras as duas posições extremas a que Kant se opõe: que todos os conceitos e todos os conhecimentos derivam da experiência; e que não apenas alguns conceitos, mas também alguns conhecimentos, podem ser inteiramente independentes da experiência. (Seria irrealista considerar como o extremo no segundo caso a tese de que *todos* os conceitos e *todo* o conhecimento são independentes da experiência. Ninguém poderia plausivelmente sustentar isso.)

Sua própria posição epistemológica implica aceitação da doutrina empirista, de que recebemos informações sob a forma de impressões. Kant denomina essas impressões de representações (*Vorstellungen*), ou intuições sensíveis. O conteúdo de uma representação constitui sua matéria, mas todas as representações têm também uma força espaço-temporal. Isto é um *a priori* no sentido em que a espacialidade e temporalidade da representação não são, por assim dizer, construídas de outras impressões que, conforme Hume deixou claro, teriam que ser não-estendidas ou semelhantes a pontos. Espacialidade e temporalidade são *pressupostas* ao se ter uma representação. Embora essas representações tenham conteúdo, elas não importam em conhecimento, a menos que sejam postas sob conceitos nos juízos. E é este que é epistemologicamente básico. Em uma observação famosa, disse Kant: “Pensamentos sem conteúdo são vazios e intuições sem conceitos são cegas”. Os empiristas haviam dito muito pouco, se é que alguma coisa, sobre juízo e não deve ser subestimada a importância da ênfase de Kant sobre o mesmo.

Não obstante, a aceitação por Kant de grande parte da aparelhagem epistemológica dos empiristas, particularmente da tese sobre representações, afeta o resto de sua filosofia. Isto porque se a sensibilidade nos fornece apenas representações, temos, na melhor das hipóteses, apenas acesso indireto ao chamado mundo externo. Essa visão implica uma forma de idealismo. A tese de Kant é que temos que supor que as representações são, de alguma maneira, devidas ao que ele chama de coisas-em-si, mas não podemos ter conhecimento delas. Na verdade, há trechos em seus trabalhos em que ele fala na idéia da coisa-em-si como um conceito limitador – um conceito que temos que pressupor no interesse da completeza, mas cujo conteúdo é puramente negativo. Dado isto, a posição de Kant nem é um idealismo berkeleiano, que ele critica na parte da *Crítica da razão pura* intitulada “A Refutação do Idealismo”, nem um realismo direto. Kant denomina sua postura de “idealismo transcendental”.

A palavra “transcendental” precisa ser distinguida de “transcendente”. Presumir que há conhecimento que é transcendente será o mesmo que supor que o conhecimento pode ir além dos limites da experiência, e isto ele julga impossível. O conhecimento é transcendental “caso se ocupe não tanto com objetos mas com o modo de nosso conhecimento dos objetos, na medida em que este modo de conhecimento deve ser possível *a priori*”. Assim, dizer que o idealismo é transcendental implica dizer, nas próprias palavras de Kant, “as aparências devem ser consideradas como sendo, todas elas, apenas representações, não coisas-em-si, e que tempo e espaço são, por conseguinte, apenas formas sensíveis de nossa intuição, não determinações dadas como existindo por si mesmas, nem condições dos objetos vistos como coisas-em-si”.

O problema é como interpretar isso de maneira a torná-lo diferente do idealismo empirista berkeleiano. Diz Kant que o idealismo transcendental é compatível

com o realismo empírico. Segundo esta última opinião, há uma distinção na experiência entre coisas tais como objetos materiais e espaço e tempo, e coisas meramente mentais, tais como sensações, imagens e sonhos. Desse ponto de vista, as primeiras coisas são reais e, as meramente mentais, não. Mas do ponto de vista das condições de possível experiência de coisas que parecem reais – as “aparências” do trecho citado acima – são ideais. São, por assim dizer, funções da mente humana e da sensibilidade, em contraste com as coisas-em-si. Nossa distinção comum entre aparência e realidade deve ser feita apenas nas representações.

Kant enfatiza o idealismo transcendental e sua coerência com o realismo empírico especialmente em conexão com o espaço e o tempo, que considera como formas *a priori* de experiência. Do ponto de vista da experiência, espaço e tempo são reais, não meras aparências; constituem, apesar disso, uma forma *a priori* de experiências, de intuições sensíveis e não se aplicam às coisas-em-si. No prefácio à segunda edição do *Crítica da razão pura*, Kant compara seu ponto de vista com o da inversão copernicana de versões prévias da relação entre observadores na Terra e em corpos celestiais. Sua peculiar assim chamada “revolução copernicana” envolve conceber os objetos como conformando-se à nossa “faculdade de intuição” e não conceber intuição como conformando-se aos objetos. Se assim, os objetos nada mais são do que aquilo que nossas intuições sensíveis representam para nós. São representações sujeitas às condições *a priori* que as formas de espaço e tempo determinam.

O idealismo transcendental, por conseguinte, pressupõe uma distinção entre o que Kant chama de *phenomena* (aparências) e *noumena* (realidade inteligível). Objetos, da forma que se revelam à experiência, são fenômenos. No que interessa à nossa experiência, os *noumena*, como objetos, constituem uma mera possibilidade, porque se fossem uma possibilidade real para nós haveria uma intuição deles. Não há tal coisa no que nos interessa e este é o motivo por que um *noumenon* deve ser tomado negativamente, e não positivamente. Não obstante, os fenômenos existem *por causa* das coisas-em-si e estas são *noumena*. Surge então a questão das condições às quais os fenômenos têm que se conformar a fim de serem objetivos, em contraste com os meramente subjetivos. Essa questão ocupa a maior parte da seção do *Crítica da razão pura* conhecida como “Analítica”. Ela expõe uma teoria de juízo e suas pressuposições, bem como outra sobre o ser ou sujeito que faz tais julgamentos. A fim de ser expressável em juízos objetivos, a experiência tem que ser organizada de tal forma que seja de um objeto e pertença a um objeto. Estes são os dois lados, objetivo e subjetivo, do que Kant chama de “unidade transcendental da apercepção”. Mas da mesma maneira que não há acesso às *noumena* que se escondem por trás de *phenomena*, não há tampouco acesso ao ser *noumenal*, o ser real, para o qual os *phenomena* são aparências. Ainda assim, conforme veremos adiante, Kant pensa que o pensamento moral e, em particular, as considerações sobre a liberdade humana, exigem referência a

esse ser *noumenal*. Ele continua a ser algo do qual não há experiência. O único ser que pode ser experimentado é o ser empírico, que é simplesmente todos os aspectos introspectivos, mentais, dos quais todos nós podemos ter consciência.

O “A PRIORI” SINTÉTICO

A Introdução do *Crítica da razão pura* contém certo volume de aparato, especialmente a distinção entre juízos *a priori* e *a posteriori* e juízos sintéticos e analíticos, e as ligações entre os dois. Já falamos da noção de Kant de *a priori* como independente de toda experiência. As noções de *a priori* e *a posteriori* são de natureza epistemológica. Um juízo é *a priori* se sua verdade pode ser conhecida sem referência à experiência; é *a posteriori* se não pode ser assim conhecido. O “pode” é importante nesta descrição, como também o fato de que o *a posteriori* ser definido negativamente em termos da inexistência da condição que se aplica ao *a priori*. Além disso, se um juízo é *a priori*, sua verificação não exige referência direta à experiência. Mas, como as palavras iniciais da Introdução (mencionadas antes) deixam claro, o conhecedor precisa ter experiência em geral. Kant sustenta em seguida que a necessidade e universalidade são “critérios seguros de conhecimento *a priori*”, de modo que um juízo é *a priori* (e talvez apenas se) se for universal e necessário. Não é claro que Kant tenha razão neste particular.

As distinções até agora estudadas têm uma história no pensamento precedente que retroage aos dias de Aristóteles. Neste particular, Kant está meramente adicionando refinamentos a idéias que herdou de outros. A distinção entre o sintético e o analítico é exclusivamente sua, embora Leibniz e Hume tivessem estabelecido outras que se incluem na mesma família. Diz Kant que um juízo analítico é aquele em que o conceito do predicado está contido no sujeito, embora reciprocamente. Se o predicado está fora do conceito do sujeito, o juízo é sintético. Este último tipo de juízo é ampliativo no sentido em que adiciona algo ao conceito do sujeito, ao passo que o juízo analítico é explicativo no sentido em que o ato de predicação se desenvolve, por assim dizer, do que já é pensado no sujeito. Kant fornece exemplos de juízos analítico e sintético, respectivamente, como “Todos os corpos são estendidos” e “Todos os corpos são pesados”. Em outro trecho, ele acrescenta que o juízo analítico é de tal natureza que sua negação envolve uma contradição (como aconteceu com as “verdades da razão”, de Leibniz), enquanto que isto não acontece com o juízo sintético. Há dificuldades nas definições formais kantianas do analítico e do sintético que filósofos subsequentes exploraram muito. A maioria destes, contudo, respeitou o espírito, se não a letra, da distinção kantiana.

Kant vê também ligações entre essa distinção e aquela entre o *a priori* e o *a posteriori*. Todos os juízos analíticos são *a priori* – o que parece certo. Mas ele pensa que os sintéticos podem ser *a priori* ou *a posteriori*. Os empiristas aceitaram de bom grado a idéia de juízos ou proposições *a posteriori* porque

nada há de errado com a idéia de que a experiência possa prover o conhecimento de novas peças de informação. Refugaram, no entanto, a idéia de que pode haver juízos sintéticos, a verdade dos quais pode ser conhecida sem referência à experiência. O problema fundamental de Kant, por conseguinte, torna-se o de saber como é possível o conhecimento *a priori* sintético. Acha ele que a metafísica especulativa reivindica conhecimento *a priori* sintético, embora, na verdade, nada forneça desse tipo. Há, no entanto, verdades *a priori* sintéticas na matemática e nos princípios que enunciam as pressuposições da experiência objetiva (tal como o princípio de que todo evento tem uma causa). Todas essas alegações deram motivo a numerosas discussões. Geralmente não se contesta que a matemática proporciona conhecimento *a priori*, embora empiristas sustentem que suas proposições são analíticas. Tem sido questionado se proposições até mesmo como “Cada evento tem uma causa” são verdadeiras e – na medida em que são – se o são *a posteriori* e não *a priori*.

A “ESTÉTICA”

A primeira parte da estrutura principal do *Crítica da razão pura* intitula-se “Estética Transcendental”. O emprego da palavra “estética” visa a indicar que Kant está interessado na sensibilidade e em suas formas. A seção é reservada, na maior parte, a um estudo do espaço e do tempo, que ele considera como as formas *a priori* de sensibilidade. O espaço é a forma do sentido externo (a experiência que temos de objetos externos), ao passo que o tempo o é do sentido externo e interno (uma vez que nossas experiências internas, bem como as que temos com objetos externos, envolvem tempo). Espaço e tempo recebem as denominadas exposições metafísica e transcendental. Esta última diz respeito ao papel que o espaço e o tempo desempenham como condições necessárias da possibilidade de conhecimento matemático. Estudaremos mais adiante as exposições metafísicas.

Sustenta Kant que a geometria pressupõe uma intuição de espaço e, a aritmética, de tempo. O que quer que possa ser dito a favor da primeira alegação, a segunda tem sido quase universalmente rejeitada. Séries numéricas envolvem uma progressão, mas não uma progressão temporal. Por outro lado, dizer que a aritmética implica uma intuição significa que ela não é simplesmente uma questão de relações entre conceitos e que há algo nela que torna possível sua aplicação ao mundo. Se Kant houvesse dito que a aritmética depende de uma intuição de pluralidade, através da qual os números e a contagem são aplicados a conjuntos de coisas, ele poderia ter sido julgado com razão. Considerações semelhantes aplicam-se à geometria e à intuição de espaço. Poderíamos julgar a geometria como o desenvolvimento métrico de uma certa concepção de espaço, mas, para que ela tenha aplicação ao mundo, necessita-se de mais do que uma simples concepção de espaço. É preciso haver fundamentos para se pensar que essa concepção tem aplicações. Na linguagem de Kant, isto é fornecido por uma intuição, uma percepção do caráter espacial do mundo.

Kant é freqüentemente criticado pelo que disse sobre geometria. Alega-se que ele supôs, com facilidade grande demais, que a geometria euclidiana é *a* geometria do espaço e que o desenvolvimento subsequente da geometria não-euclidiana provou que ele estava errado. Pode-se argumentar com bons fundamentos que isso é irrelevante. É essencial para a explicação que ele dá desses assuntos que a geometria implique certa estrutura conceitual e uma intuição. Ele poderia com razão ter alegado que, dada nossa sensibilidade, nossa intuição de espaço é de tal ordem que a geometria euclidiana torna-se aquela que encerra aplicação mais óbvia às coisas situadas no âmbito de nossa experiência. Nada exclui a possibilidade de que outras geometrias possam ajustar-se melhor a coisas situadas fora de nossa experiência imediata ou, na verdade, a coisas que existem para criaturas dotadas de sensibilidade diferente. (A adoção por Einstein de uma geometria não-euclidiana, no contexto da Teoria Geral da Relatividade, implica a aplicabilidade de tal geometria apenas em escala cósmica.) Na verdade, a alegação de que uma intuição *a priori* de espaço é condição necessária da possibilidade da geometria nada diz em si sobre o *tipo* de geometria em questão. Implica notar que Kant diz algumas vezes que não só há uma intuição *a priori* do espaço (e, analogamente, do tempo) mas também que elas constituem uma intuição *a priori*. Isto faz parte do idealismo transcendental, de acordo com o qual os objetos têm que ser interpretados como experiências, como intuições. O argumento fundamental de Kant é que, em certo sentido, espaço e tempo são objetos em si.

Esse argumento é detalhado nas exposições metafísicas relativas a espaço e tempo. Sob esse título, Kant estabelece quatro pontos, embora na exposição sobre o tempo ele introduza infelizmente um estranho quinto ponto. Os quatro são: a) O conceito de espaço não é empírico, mas um *a priori* pressuposto por todas as experiências externas (pelo menos é isso que ele parece dizer, embora, na realidade, diga que o *espaço* não é um conceito desse tipo). A alegação sobre tempo é semelhante, exceto que não há necessidade de fazer a ressalva envolvida no uso da palavra “externa”, porque *todas* as experiências envolvem tempo. Neste ponto, ele parece ter razão: é impossível abstrair um conceito de espaço de experiências individuais, como supunha Locke. Para se ter o conceito de um objeto estendido, algum conceito de espaço já é pressuposto. b) O espaço é uma representação *a priori* necessária, subjacente a todas as intuições, de modo que podemos pensar em espaço como vazio de objetos, mas não podemos representar para nós a ausência de espaço. A situação no tocante ao tempo é a mesma que a do item *a*. À parte o argumento que diz que o espaço é uma representação, Kant tem também razão aqui, embora de maneira nenhuma todos os comentadores tenham pensado assim. c) Espaço e tempo são intuições, não conceitos – ponto este já mencionado. Não são apenas maneiras de *pensar* sobre o mundo, são maneiras nas quais o mundo é. Kant acrescenta como corolário, embora contestado, que espaço e tempo são essencialmente unos. d) Espaço e tempo são

representados como magnitudes *dadas* infinitas. Intervalos espaciais e temporais não são apenas potencialmente extensíveis *ad infinitum*, de modo a que se possa pensar neles como possivelmente continuando dessa maneira. Perceber um intervalo espacial ou temporal implica perceber algo que é parte de um todo infinito e, como tal, percebido. Mais uma vez, o que Kant diz a esse respeito é matéria de controvérsia.

A “Estética”, por conseguinte, apresenta-nos uma concepção de experiência de tal ordem que cada uma delas tem um conteúdo, no sentido em que é *de* alguma coisa, mas de tal forma que possui também uma forma espacial e/ou temporal necessária. Para isso precisamos do juízo e as experiências ou as intuições devem ser estudadas sob esses conceitos. O juízo, porém, é tão usado na imaginação e na fantasia como na experiência objetiva. Portanto, a questão seguinte é que condições têm que ser atendidas para que um juízo experimental seja objetivo, caso em que a “objetividade” significa não verdade, mas candidata à verdade. Solucionar essa questão é a tarefa da “Analítica”.

A “ANALÍTICA” E A DEDUÇÃO DE CATEGORIAS

O curso do argumento nessa parte da *Crítica da razão pura* é imensamente complicado. A primeira parte do mesmo consiste no que Kant chama de dedução de categorias. Por “dedução”, ele entende algo como “justificação”, e uma dedução de categorias é um argumento que se destina a justificar as alegações de sua necessidade, ao passo que “categoria” significa um conceito geral e formal, de uma maneira pela qual as experiências possam ser unificadas no juízo. O objetivo é demonstrar que conceitos *a priori* formais são pressupostos pela própria possibilidade de juízo sobre experiências objetivas, e por quê. Concluída esta parte, argumenta Kant que algo mais é necessário para ligar esse entendimento puramente formal com a experiência – o que ele chama de “esquema”. Deste emerge um conjunto de princípios *a priori* que, alega, são pressupostos em todos os juízos objetivos sobre a experiência – princípios tais como o que diz que todo evento tem uma causa. A exposição desses princípios completa o argumento dessa parte da *Crítica da razão pura*. Não podemos fazer mais do que lhe indicar os detalhes.

A “dedução das categorias” divide-se em duas partes ou aspectos: uma dedução transcendental e outra metafísica. Supõe ele que a primeira demonstra a necessidade geral de tais categorias como condição de experiência objetiva possível; a segunda, o que são as categorias reais. Na primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant expõe, na primeira parte da dedução transcendental, o que é conhecido como “síntese tripla”. Como condição do juízo objetivo e da experiência, a “experiência múltipla” tem que ser reunida e unificada de três maneiras.

Em primeiro lugar, há a síntese da apreensão na intuição: o múltiplo de experiências tem que ser distinguido e reunido como uma unidade, se queremos

representá-las como múltiplo. Temos que perceber um grupo de experiências como sendo da mesma classe. Em segundo, há a síntese da reprodução na imaginação. Quando percebemos um grupo de experiências como um único múltiplo, e assim admitimos a possibilidade de que sejam experiências de um único objeto, temos que ser capazes de guardar na mente experiências que ocorreram antes na seqüência, quando estamos interessados em itens posteriores. Kant acha que isto é função da imaginação, embora as duas primeiras sínteses sejam de fato inseparáveis. Em terceiro, há a síntese do reconhecimento em um conceito. Ao múltiplo deve ser dada uma autêntica unidade como experiência de uma única coisa. O conceito proporciona esse tipo de unidade. O processo como um todo, a síntese tripla, constitui a apercepção transcendental – aquela forma de consciência que é condição necessária da experiência objetiva. A síntese, contudo, deve ser feita de acordo com uma regra, que prescreve como deve ser efetuada com sucesso, com o resultado de que há um único objeto para uma única consciência. Essas regras têm seus fundamentos em conceitos formais, gerais, do princípio da unidade no juízo. E estas são as categorias.

A versão de “dedução” de categorias da segunda edição atribui talvez maior importância à natureza da apercepção envolvida. O que Kant nesse momento chama de unidade sintética, ou transcendental, da apercepção tem dois aspectos – o subjetivo e o objetivo. Em uma frase famosa diz que “deve ser possível para o ‘eu penso’ acompanhar todas minhas representações”. Para que possam ser itens possíveis no juízo, as representações devem ser capazes de ser objetos de pensamento para o sujeito, cujas representações elas são, e isto porque todas minhas representações são *necessariamente* minhas. Hume supusera como possível a ocorrência de impressões ou idéias, a propriedade das quais poderia ser posta em dúvida, porque, dado o que são as impressões e idéias (isto é, entidades *quasi*-substanciais), ela é contingente ao grupo a que pertence. Kant, na verdade, diz que tal sugestão é absurda. Experiências e outros itens da consciência não podem, logicamente, não ter dono. Todos os constituintes de minha consciência são necessariamente meus.

A tese da unidade objetiva da consciência afirma correlativamente que ela não pode ser uma questão contingente a que grupo, *qua* objeto, pensa-se que as impressões pertencem. A unidade transcendental da apercepção, diz Kant, “é aquela unidade através da qual todo o múltiplo dado em uma intuição é unido em um conceito de um objeto”. A implicação de Kant é que são correlativos esses dois aspectos da unidade da apercepção. A consciência de alguma coisa como um objeto implica autoconsciência e vice-versa. Este é um resultado importante em si e suficiente para fornecer uma contestação ao pensamento humano, segundo o qual o conceito de um ser e o conceito de um objeto são produtos da imaginação – conceitos cuja aplicação não pode ter justificação. Podemos entender que Kant responde que o trabalho da imaginação envolve juízo e as próprias condições da possibilidade disso pressupõem os pontos em discussão. O múltiplo da

representação é necessariamente unificado dessas duas maneiras, os modos subjetivo e objetivo mencionados. É outra questão, debatida pelos comentadores, se Kant alega ainda mais do que isso: que o próprio pensamento de alguma coisa como subjetivo, ou meramente ideal, pressupõe não apenas o pensamento de um objeto, mas a existência concreta dele. Algo parecido com isso é afirmado em uma das últimas seções do *Crítica da razão pura*, intitulada “Refutação do Idealismo”. Não é claro que seja asseverado na dedução transcendental.

O resultado é, apesar disso, o mesmo que na versão do argumento na primeira edição. A síntese pressupõe regras e deve haver conceitos formais correspondentes a elas. Na segunda edição, contudo, Kant enfatiza mais fortemente que esses conceitos, ou categorias formais, têm aplicação apenas à experiência e apresenta isso como se seguindo do argumento da dedução. Ele não nos disse ainda, contudo, quais são essas categorias. É a alegação da Dedução Metafísica fornecer essa informação. Infelizmente, porém, as alegações de Kant a esse respeito foram quase que universalmente repudiadas, a despeito de valentes tentativas ocasionais de restabelecê-las. Kant apela para a tabela de juízos derivada da lógica formal tradicional, segundo a qual os juízos são, em forma, universais, particulares ou singulares (o que se denomina de sua quantidade), afirmativos, negativos ou indefinidos (sua qualidade), categóricos, hipotéticos ou disjuntivos (relações) e problemáticos, assertóricos ou apodíticos (modalidade). Dela Kant deriva uma tabela de categorias sob os mesmos títulos: unidade, pluralidade e totalidade; realidade, negação e limitação; inerência e subsistência; causalidade e dependência, e comunidade ou reciprocidade; possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência, e necessidade/contingência.

Achamos inútil aprofundar esse assunto porque está errada toda a base do argumento. O que Kant quer é um conjunto de conceitos que sejam a origem das regras para a síntese da experiência no juízo, se este deve ser objetivo – as categorias às quais a experiência deve conformar-se a fim de serem objetivas. Mesmo que a lógica tradicional tivesse razão em sua alegação de fornecer um registro sistemático das formas de juízo *qua* juízo, isso nada teria a ver com o que Kant está tentando fornecer. Daí, é errônea a alegação de fornecer uma chave para uma teoria sistemática de categorias, e quaisquer argumentos relativos a categorias específicas terão que ser tratadas de acordo com seus méritos. Por essa razão, expositores do pensamento de Kant tendem a saltar desse ponto para a discussão a que ele submete assuntos, como a causalidade, na “Analogias”.

Cabe notar, porém, que as categorias, se derivadas apenas de considerações sobre juízo, devem ser puramente formais. Por exemplo, a idéia que se poderia conceberivelmente derivar da concepção de um juízo como hipotético é a dependência de uma coisa de outra: se *p* então *q*. A relação de *p* para *q* é a de causa para consequência. A causalidade é uma noção muito mais específica do que isso, porquanto diz respeito a um tipo particular de dependência. A fim de

explicar a transferência, da categoria puramente formal para sua forma específica, Kant introduz a idéia de esquema. Esta é uma função da imaginação que de várias maneiras envolve o tempo. Talvez esta noção não seja prontamente inteligível, embora Kant insista em que é bem geral a necessidade de um esquema para conceitos e que o esquematismo de nosso entendimento “é uma arte escondida nas profundezas da alma humana”. No caso de conceitos empíricos, ela envolve o uso de uma imagem.

O importante é o seguinte: poderíamos, para usar o próprio exemplo dado por Kant, ter o conceito de um cão na medida em que poderíamos dar uma explicação formal do que é um cão – um animal de certo tipo, com certos atributos. É logicamente possível que devemos saber de tudo isso, mas somos totalmente incapazes de identificar quaisquer cães porque somos de todo incapazes de aplicar esse entendimento formal à experiência, de maneira tal que nos habilite a reconhecer cães diferentes. O problema que ele aqui postula é bem real. A relação entre o entendimento formal e a capacidade recognitiva não pode ser especificada de tal maneira que a lacuna seja preenchida pela especificação de regras formais adicionais. Precisamos de um tipo diferente de entendimento, à parte o apenas formal, de modo que o entendimento formal possa ser completado em termos experienciais. Afigura-se claro que isto envolve de alguma maneira, a imaginação, embora a idéia de um esquema não forneça, talvez, uma clara idéia de como a tarefa em questão é realizada.

A “ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS”

A parte final da “Analítica” consiste em uma tentativa de justificar os vários princípios segundo os quais a experiência objetiva deve ser organizada, cada princípio envolvendo referência a uma categoria esquematizada, tal como um conceito geral em sua aplicação à experiência. De acordo com o esquema proposto na Dedução Metafísica, há quatro conjuntos de tais princípios, que Kant denomina respectivamente de Axiomas de Intuição, Antecipações de Percepção, Analogias de Experiência e Postulados de Pensamento Empírico. Chama os dois primeiros de princípios matemáticos, no sentido em que dizem respeito à estrutura da experiência; os dois conjuntos seguintes são denominados de dinâmicos, no sentido em que se referem a condições de existência possível. Os Axiomas e Antecipações dizem, respectivamente, que todas as intuições são magnitudes extensivas e que “em todas as aparências, o real que é um objeto de sensação tem magnitude intensiva”. As Analogias têm aparentemente a ver com conexões necessárias entre percepções, e os Postulados com as condições, no que interessa à experiência, da possibilidade, realidade e necessidade das coisas. Só as Analogias receberam demoradas discussões de parte dos comentadores, porque só no caso delas há algum estudo do que – como diria Hume – pode levar-nos de uma percepção a outra. Em outras palavras, é aqui que se torna crucial a reivindicação a substancial conhecimento *a priori* sintético.

Ou como diz Kant em seu sumário das Analogias: “Eles são simplesmente princípios da determinação da existência de aparências no tempo, de acordo com todos os seus três modos, isto é, a relação com o tempo em si como magnitude (a magnitude da existência, isto é, a *duração*), a relação no tempo como uma série *sucessiva* e, finalmente, a relação no tempo como soma de todas as existências *simultâneas*”. A Segunda Analogia foi a que provocou mais discussões, porque aqui Kant parece tentar responder a Hume e demonstrar que é uma necessidade *a priori* sintética que todo evento tenha uma causa. A Primeira Analogia visa a mostrar a necessidade de uma substância permanente, ou persistente. Kant inicia seu raciocínio como se estivesse defendendo a necessidade de substâncias persistentes (o tipo de coisa que Hume aparentemente negava ao argumentar que havia apenas feixes de percepções). Logo se torna evidente, porém, que ele está realmente interessado em princípios de conservação, tal como o de conservação da matéria. As substâncias cuja permanência quer discutir são tipos ou formas de matéria. Seu argumento geral diz que apenas com algo permanente pode haver a experiência de sucessão temporal. Isso pode acontecer, mas não é argumento para defender a persistência da matéria ou tipos, em contraste com a persistência de substâncias particulares, *coisas* particulares. A impressão é que questões da filosofia da física foram introduzidas aqui.

A Segunda Analogia tem sido objeto de comentários muito extensos. O argumento de Kant baseia-se em um contraste entre dois exemplos de sucessões de experiências. Como os exemplos são hipotéticos, o ponto que está tentando estabelecer parece ser conceitual. Ele procura mostrar o que está envolvido no conceito de um conjunto de experiências que são objetivas, em contraste com o que está em jogo em um conjunto de experiências subjetivas. Os exemplos são a seqüência de experiências envolvidas: a) na percepção de um navio que desce o rio e, b) na percepção de uma casa. No primeiro caso, diz ele, a seqüência é irreversível. No segundo caso, porém, a ordem das percepções pode variar, dependendo do que se olha primeiro. Diz, em seguida, que essa irreversibilidade deve significar que há uma conformidade necessária com uma regra, ou lei, e que submissão à lei implica causa e efeito. Daí, uma condição necessária da possibilidade de que as percepções de um indivíduo sejam percepções de um processo objetivo é que o processo e as percepções estejam sujeitas a uma lei de causa e efeito. Todos os eventos envolvendo objetos de percepção objetiva têm que ter uma causa.

Têm sido variadas as opiniões sobre o sucesso do argumento de Kant a esse respeito. Se o argumento é aquilo que expusemos, devemos supostamente ver nos exemplos que as características de uma seqüência objetiva de experiências são diferentes das que vigoram no caso de uma subjetiva. A questão mais importante é se os exemplos são suficientemente bons para essa finalidade. A seqüência de percepções derivadas do olhar que se dá a uma casa depende de nossa vontade, no sentido de que depende daquilo que resolvemos olhar primeiro. Neste caso

não é igual a uma seqüência de fantasias ou vôos de imaginação. Schopenhauer observou que Kant ignorou os movimentos de nossos olhos em relação à casa. Estes deviam ser para ele tanto matéria de fato percebida quanto os movimentos do navio. Schopenhauer observou também que poderíamos inverter também a ordem de percepções do navio, se apenas tivéssemos força suficiente para puxar o barco rio acima, como temos força de alterar a posição de nossos olhos. Poder-se-ia, no entanto, alegar que há algum fundamento no argumento de Kant, mesmo que os exemplos não sejam suficientemente bons. Uma seqüência objetiva de percepções não é indiferente à ordem, ao passo que uma seqüência subjetiva pode ser exatamente isso. Além do mais, se queremos tirar sentido de uma seqüência objetiva, ela deve estar sujeita a uma regra. Não poderíamos achar sentido em uma seqüência aleatória. Isto, contudo, é talvez muito menos do que Kant tencionava provar.

E, certamente, não equivale à tese de que todos os eventos têm uma causa o simples fato de que deva haver alguma ordem casual nos eventos que percebemos. Nessas questões, Schopenhauer manifestou-se contra Hume e Kant, dizendo que o primeiro pensava que toda consequência é uma mera seqüência, ao passo que Kant pensava que toda seqüência é uma consequência. Isso é apenas um *slogan*, claro, mas sumaria alguns pontos em discussão. Houve outras críticas aos detalhes do argumento de Kant. Este precisava demonstrar, em contraposição a Hume, que as inferências causais não são apenas um exercício de imaginação e que há bons motivos para tirar as inferências sobre o mundo que caem no domínio de nossa experiência. Uma maneira de fazer isso seria demonstrar que a experiência objetiva tem que ser de tal ordem, que possamos achar sentido nela e que, na medida em que isso aconteça, seja sujeita a leis de algum tipo. É duvidoso que mais do que isso possa ser alcançado com esse tipo de argumento. Na Terceira Analogia, Kant argumenta que todas as substâncias precisam estar em inter-relação. Em outras palavras, ele liga a noção de substância (neste momento interpretada como coisas, não como matéria-prima) com a de causalidade, ou submissão a uma lei. Schopenhauer viria a dizer que a necessidade de causalidade só poderia ser defendida em conexão com substâncias. A permanência das substâncias depende de suas relações mútuas segundo a lei. Há talvez mais nesse tipo de consideração do que na simples proposição de que cada evento tem uma causa. A Terceira Analogia, porém, recebeu muito menos atenção do que a Segunda.

À parte algumas considerações sobre a relação entre *phenomena* e *noumena*, à qual já fizemos referência ao falarmos do papel negativo atribuído as coisas-em-si, e à parte a “Refutação do Idealismo”, na qual Kant diz que refutou o idealismo berkeleiano em favor de seu próprio idealismo transcendental, isso conclui o argumento positivo de Kant sobre o entendimento. Ele demonstrou, ou alegou ter demonstrado, o que está em jogo na atuação do entendimento em relação à sensibilidade, e o que está por necessidade implicado nisso.

A “DIALÉTICA”

A seção da *Crítica da razão pura* que se segue é conhecida como “Dialética”. Nela Kant alega demonstrar o que acontece quando a razão tenta ir além dos limites da experiência e a arrogar-se verdades metafísicas sobre a própria realidade. A razão dá origem ao que Kant chama de “Idéias” – puros conceitos de razão. Porque temos razão, é natural que tenhamos tais idéias. Elas surgem quando tentamos pensar em termos de uma unidade não-condicionada, ou absoluta, não a unidade condicionada com a qual trabalha o entendimento, que é condicionado porque relativo à experiência possível. É inevitável que tentemos pensar na realidade de uma maneira não-condicionada. Todo argumento é condicionado no sentido em que depende de premissas, que são as condições de acordo apenas com as quais as conclusões podem ser afirmadas. A razão, porém, inevitavelmente quer chegar a premissas não-condicionadas por qualquer outro argumento, qualquer outra premissa.

Mais uma vez Kant pensa que podemos derivar sistematicamente as Idéias de Razão, ou Idéias Transcendentais, de um estudo da lógica tradicional – nesta ocasião, das formas do argumento silogístico. Supõe ele que os silogismos categórico, hipotético e disjuntivo são as bases da divisão tripartite entre as Idéias Transcendentais. Essas idéias são reguladoras no sentido em que, sendo produto inevitável do trabalho da faculdade da razão, governam a maneira como pensamos quando deixamos o reino da experiência possível. Essas maneiras de pensar são, apesar disso, ilusões, e a divisão tripartite entre as Idéias corresponde, por isso mesmo, a uma classificação tripartite das ilusões da metafísica especulativa.

Essa metafísica, pensa Kant, tem se preocupado caracteristicamente com Deus, liberdade e imortalidade, ao passo que seu sistema oferece um contexto no qual esse pensamento metafísico, e a ilusão metafísica, devem ser ordenados. As três classes de idéias transcendentais, diz ele, podem ser arranjadas em uma ordem, “a primeira contendo a *unidade absoluta* (não-condicionada) do *sujeito pensante*; a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições da aparência*; e a *terceira* a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*”. Elas dizem respeito ao sujeito pensante (e destarte às ilusões da psicologia especulativa) e a Deus como “a mais alta condição de possibilidade de tudo em que se pode pensar” (o ser de todos os seres) (e, portanto, às ilusões de teologia especulativa). Quando essas idéias são aplicadas dessa maneira, fora dos limites da experiência possível e condicionada, elas dão origem a certas inferências pseudo-rationais, ou silogismos dialéticos, que são na verdade defeitos da razão. A estes Kant chama de paralogismos, antinomias e idéias de pura razão.

Os paralogismos referem-se à tentativa de identificar, como uma substância, o sujeito que tem a unidade de apercepção e, além do mais, como uma substância que é simples, que mantém uma identidade através do tempo, e que, de algum

modo, relaciona-se aos objetos do espaço, particularmente com o próprio corpo do sujeito. Há realmente quatro paralogismos que dizem respeito ao ser como substância, como simples, como tendo uma unidade ou identidade no tempo, e como tendo relações com corpos no espaço. Diz Kant que toda a psicologia racional é sumariada em um silogismo: “Que aquilo que não pode ser pensado de outra maneira que como sujeito não existe, a não ser como sujeito, e é, por conseguinte, substância. Um ser pensante, considerado meramente como tal, não pode ser pensado outra coisa que um sujeito. Por conseguinte, ele existe também apenas como sujeito, isto é, como substância”. Afirma ele que esse silogismo é falacioso porque “pensado” é tomado nas duas premissas em sentidos diferentes. Na primeira, estamos interessados no que pode ser pensado em geral, ao passo que na segunda estamos preocupados em como um sujeito pode pensar a respeito de si mesmo.

Poder-se-ia dizer que a palavra “sujeito” está sendo também tomada em sentidos diferentes, no sentido em que, na primeira premissa, significa sujeito, e não predicado, enquanto que na segunda significa o sujeito que pensa. Não é claro, contudo, que Kant a tome dessa maneira e, em uma nota de rodapé, ele diz: “Ao pensar em minha existência, não posso empregar a mim mesmo, salvo como sujeito do juízo”, o que parece dizer alguma coisa sobre o papel do “eu” no “eu penso”. Como quer que seja, Kant acha que demonstrou que a única concepção legítima do “eu” é a que está envolvida no “eu penso” da unidade de apercepção. Nossa tendência para identificá-lo com uma substância simples, tal como a alma, é errônea, embora compreensível. Criticando Locke no tocante à identidade pessoal, Thomas Reid disse que o ser é a única substância realmente simples – uma mônada. Kant não pensava em Reid, preocupando-se mais com Leibniz e seus seguidores, mas a observação de Reid sumaria de fato a posição à qual ele se opunha. É importante notar, contudo, que Kant pensa que pode demonstrar por que inclinamo-nos naturalmente a pensar dessa maneira, mesmo que errada.

As ilusões da cosmologia especulativa são expostas sob a forma de quatro antinomias. A antinomia é um argumento que procura demonstrar que duas proposições aparentemente incoerentes podem ser derivadas das mesmas premissas. A antinomia pode ser esclarecida seja demonstrando-se que as premissas das quais se derivam as conclusões contraditórias são em si contraditórias (como no caso da *reductio ad contradictionem*); ou mostrando-se que as conclusões, afinal de contas, não são contraditórias. O objetivo de Kant é provar que se a razão tenta preocupar-se com a unidade absoluta do que é responsável pelas aparências, ela inevitavelmente gera contradições porque vai além das condições da experiência possível. A Primeira Antinomia propõe-se a demonstrar, primeiro, que o mundo tem um início no tempo e é limitado no espaço e, segundo, que não tem começo no tempo nem limite no espaço. A Segunda Antinomia visa a demonstrar que toda substância composta é constituída de partes simples (*à la* Leibniz) e que não há coisas simples no

mundo. A Terceira Antinomia argumenta, em primeiro lugar, que a causalidade de acordo com as leis da natureza não é a única que se aplica às aparências e que é necessário supor outro tipo de causalidade, a da liberdade, e, em segundo, que não há liberdade e que tudo no mundo ocorre de acordo com leis da natureza. Finalmente, a Quarta Antinomia postula, em primeiro lugar, a tese de que pertence ao mundo um ser que é absolutamente necessário como causa e, segundo, a antítese de que não há esse ser absolutamente necessário.

É impossível analisar aqui os argumentos relativos às Antinomias. São extraordinariamente complexos e provocaram um volume imenso de discussões de parte dos comentadores, incluindo se os argumentos de Kant pressupõem a verdade da Filosofia Crítica. Cabe notar, no entanto, que a atitude de Kant em relação às quatro antinomias não é a mesma em todo o seu trabalho. No *Prolegomena*, ele chama as duas primeiras de matemáticas e as duas segundas de dinâmicas. Nas duas primeiras, *ambas* as conclusões são supostamente falsas, e dialéticos os termos de oposição entre elas, em vez de analíticos. É muito obscuro como dois pares de contradições podem ser, ambos, falsos, embora no caso dos exemplos específicos dados, ambos devam ser rejeitados se aceitamos o sistema de Kant. E foi essa noção de oposição dialética que Hegel aproveitou para desenvolver a *sua* dialética. No segundo par de antinomias, contudo, a opinião de Kant é que as conclusões não são realmente incompatíveis, e que falsidade está em representar o que é compatível como contraditório.

Na Quarta Antinomia, por exemplo, Kant fornece uma solução dizendo que não há contradição entre as posições de que não há causa absoluta de fenômenos, de acordo com as leis da natureza, e a de que há uma causa absoluta nas coisas-em-si. Notamos uma solução semelhante na Terceira Antinomia no sentido em que, a despeito da causalidade, de acordo com as leis da natureza, a liberdade é uma pressuposição da idéia de obrigação moral e, desta maneira, da razão prática. Claro, se a liberdade é apenas uma Idéia – alguma coisa em que temos que pensar em relação a nós mesmos –, Kant estaria dizendo apenas que a razão prática pressupõe como livre nosso *pensamento* a respeito de nós mesmos, e não equivaleria necessariamente à tese de que a liberdade é uma realidade. Parte do que Kant disse, porém, sugere a tese mais forte. O pensamento moral e a experiência dão acesso a nós mesmos como coisas-em-si, às quais pertence uma liberdade que é transcendental – uma agência que não é, rigorosamente falando, causal. Voltaremos mais tarde a esta sugestão.

No tocante às ilusões da teologia especulativa, Kant estuda os argumentos tradicionais sobre a existência de Deus como dirigidos para a existência daquilo que chama uma *ens realissimum* (uma coisa sumamente real). Descobre numerosas falácias nesses argumentos, mas um ponto importante que destaca é que mesmo que o argumento cosmológico (o argumento da contingência do mundo) fosse válido, ele provaria no máximo a existência de um ser absolutamente necessário (tal como o que foi invocado na Quarta Antinomia).

Analogamente, o argumento físico-teológico (o do planejamento aparente do mundo, argumento este pelo qual demonstra alguma simpatia) demonstraria apenas a existência de um criador. Nenhum deles provaria a existência de Deus ou de um *ens realissimum*. Daí alegar que, para esses fins, ambos os argumentos pressupõem o argumento ontológico da existência de Deus (e parece pensar que esses três argumentos são tudo o que há.)

É famoso o tratamento que deu ao argumento ontológico. Toma o argumento como se originando da alegação de que o próprio conceito de Deus como ser perfeito envolve sua existência; de outra maneira, ele não seria perfeito. Sua crítica é sumariada na afirmação de que existência não é um predicado. Todas alegações de existência são sintéticas, não analíticas. Ao afirmar a existência de alguma coisa, vamos sempre além do conceito dessa coisa e, em um exemplo famoso, alega que ao falar em 100 táleres, reais ou existentes, nós não adicionamos nada a eles. “Os concebidos 100 táleres em nada são em si aumentados, ou adquirem através disso existência fora de meu conceito”. Tem sido matéria de debate se Kant tem razão ao dizer que a existência jamais é considerada como predicado de alguma coisa. Mas continua a ser verdade que é impossível argumentar conforme o pensamento em alguma coisa, para sua existência. O tratamento que Kant deu ao argumento ontológico adquiriu uma espécie de *status* clássico, embora tentativas de ressuscitar o argumento ainda continuem a ser feitas.

Deve-se notar, contudo, que se uma prova da existência de Deus é impossível, o mesmo acontece com uma prova em contrário. A ilusão reside em pensar que *tudo* pode ser provado nessa área. A idéia de Deus é uma Idéia de Razão e – tal como outras idéias do mesmo tipo – cumpre apenas um papel regulador. Esse papel é, na opinião de Kant, inteiramente legítimo, como é aquele que é crucial para seu sistema – a idéia da coisa-em-si. As Idéias compreendem os pensamentos a que temos que chegar, se tentamos pensar no mundo nos termos os mais amplos e mais altos. Não há mal nisso, a menos que pensemos também que neles temos um quadro completo da realidade. Além do mais, pensa ele que as Idéias têm grande valor heurístico, se as tratamos de uma maneira “como-se”, isto é, como se pensássemos no mundo como se ele fosse governado pelo que é implicado pelas Idéias, sem pensar que, por esse meio, oferecemos uma descrição completa de como o mundo é constituído. Kant discorre longamente sobre essa opinião sobre as Idéias, embora qualquer estimativa da real utilidade de qualquer uso delas deva ser naturalmente discutível. Com essa concepção de substância real termina o *Crítica da razão pura*.

A ÉTICA KANTIANA

Embora as idéias de um ser real, de liberdade e de Deus sejam problemáticas do ponto de vista da razão pura, o mesmo não acontece, pensa Kant, da perspectiva da razão prática. Na verdade, a razão prática – o tipo de razão que empregamos

quando pensamos no que, por razões morais, devemos fazer – pressupõe um ser *noumenal*, uma liberdade transcendental e um Deus como condições para se alcançar o mais alto bem. Estas e muitas outras coisas são o tema de *Crítica da razão prática*, embora o *Fundamento da metafísica dos costumes* proporcione, talvez, uma versão mais clara, e certamente mais sucinta, do que é central na ética de Kant. Neste último livro (que será nossa fonte de referência) ele apresenta seu tema de estudo em um processo em três etapas. Há, inicialmente, uma transição, do conhecimento racional comum da moralidade para o filosófico; em segundo lugar, temos a passagem da filosofia moral popular para o que ele denomina de metafísica da moral; e, em terceiro, a transferência desta para uma crítica da razão prática pura. É digno de nota que Kant apresenta sua filosofia moral, e a crítica da razão prática dela derivada, como uma espécie de abstração de nossa consciência moral comum. Essa consciência, segundo ele, é aquela que dá grande valor à noção de obrigação, de dever, ou do “deve” (moral). Até que ponto Kant é filho de sua época e cultura a esse respeito constitui matéria de debate.

Começa ele com a observação famosa de que nada no mundo ou fora dele pode ser considerado um bem sem qualificação exceto a *boa vontade*. Ao avaliar o valor moral de uma ação, esta é a única coisa para a qual precisamos atentar – e não para os outros talentos ou condições de felicidade do agente. Ter boa vontade é agir exclusivamente condicionado pelo dever e por amor a ele, e fazer isso é agir não apenas de acordo mas *a partir* do que Kant chama de máxima moral. Daí o valor moral de uma ação praticada com origem no dever depende da máxima ou princípio que a determina. O dever, diz ele, é a necessidade de agir por respeito à lei. Inclinações para um objeto e os efeitos ou conseqüências da ação do indivíduo nada têm a ver com ele e o indivíduo deve seguir a lei, ou o princípio, mesmo contra suas inclinações. Muitos consideraram esse ponto de vista como muito austero, mas ele deriva diretamente da concepção kantiana de boa vontade e da noção de dever que ela envolve. Cabe lembrar também que Kant considera esse ponto de vista como implicado na consciência moral comum. A moralidade é justamente esse respeito à lei, ou princípio – algo que só é possível em seres racionais. O princípio racional que deve, por conseguinte, pautar a vontade é que eu nunca atue de outra maneira, de modo que “*eu possa querer também que minha máxima se torne uma lei universal*”.

Na segunda seção do *Fundamentos*, diz Kant que fornece a isso uma base metafísica. Faz isso invocando a noção de razão prática, através da qual, de modo geral, a vontade é determinada por princípios de razão. Se a vontade não fosse afetada por inclinações, ela seria o que ele chama de uma “vontade santa”. Os seres humanos, porém, não são assim. Por conseguinte, a força dos princípios morais é que eles são sentidos como imperativos – exigências à vontade, possivelmente contra a inclinação. Acredita Kant que se tais imperativos puderem ser derivados da noção da razão prática em geral, ter-se-á demonstrado

que eles são não só objetivos, mas também necessários, e que terá que ser demonstrado também que são *a priori* e sintéticos. No caso dos princípios do *Crítica da razão pura*, supunha-se que sua objetividade fosse demonstrada pelo fato deles se revelarem como condições de experiência possível. É menos do que claro que ação correspondente é possível para os imperativos da razão prática. Kant parece, em vez disso, ter suposto que demonstrar que tais princípios são exigências da razão em geral é suficiente para lhes demonstrar a objetividade – o que quer que isso signifique neste contexto.

Ele distingue, contudo, entre dois tipos de imperativos. Os imperativos hipotéticos são aqueles que terão que ser cumpridos se alguma outra coisa acontecer. Devemos fazer isto e aquilo se queremos atingir certos fins. Nenhum “se” está ligado ao imperativo categórico. Suas exigências são não-hipotéticas. As máximas, ou princípios, que devem orientar nossa ação moral são do tipo categórico. Não acontece apenas que devemos cumprir nossas promessas se estes ou aqueles resultados devem ser obtidos. Devemos mantê-las sem ressalvas. Daí, escarnecer de um imperativo categórico deve envolver uma espécie de incoerência da razão, semelhante a afirmar uma contradição. De fato, Kant aparentemente argumenta dessa maneira quando estuda exemplos de princípios morais, dizendo que se fosse pensado que um indivíduo poderia simplesmente romper promessas quando lhe agradasse, isto equivaleria a uma contradição. Isto porque, nessas circunstâncias, a promessa tornar-se-ia vazia e, assim, impossível.

Está longe de evidente, porém, que isso seria alguma coisa parecida com uma contradição. Sugere Kant que a forma de um imperativo categórico é que o indivíduo deve agir apenas de acordo com uma máxima que se possa simultaneamente querer como lei universal, isto sendo, conforme vimos, o princípio racional que deve governar a vontade. Isto, cabe notar, não é uma máxima, ou princípio de ação em si, mas apenas estabelece a forma que tais máximas devem assumir. Daí a pessoa que argumenta que é correto romper suas promessas se quiser está estabelecendo como lei universal de ação que quebrar promessas é aceitável. Se houvesse essa lei universal, e fosse seguida, é provável que a instituição da promessa deixasse de existir por causa de sua vacuidade. Não é claro, contudo, que o homem que isso quer tenha cometido algo parecido com uma contradição. Isto significa que a força da razão prática permanece obscura e a discussão sobre ela e sua utilidade tem continuado desde então.

Tem sido também incessante o debate a respeito da adequação das características formais do imperativo categórico para distinguir princípios, ou máximas, morais de princípios de outros tipos, incluindo os hipotéticos. São todos, e apenas, os princípios morais que se pode querer que se transformem em lei universal? Como quer que possa ser, Kant sugere também que o imperativo categórico pode ser expresso de outras maneiras. Diz, em primeiro lugar, que pode ser formulado como o princípio de que o indivíduo deve agir sempre de tal maneira a tratar

todos os seres racionais, seja em si mesmo ou em outrem, como um fim e nunca como um meio – porquanto a natureza racional existe como um fim em si mesmo. Em seguida, invoca a idéia da vontade de todos os seres racionais como uma vontade universalmente legislativa, idéia esta que expressa também em termos na noção de autonomia da vontade, em contraste e com a heteronomia. Isto o leva a uma versão do imperativo categórico que afirma que as máximas de ação devem ser desejadas como leis da natureza em um reino de fins, ou que todas as máximas devem, por sua própria legislação, se harmonizar com um possível reino de fins, como também com um reino da natureza.

Um ser racional pertence, como membro, ao reino dos fins quando prescreve nele leis universais através da autonomia da vontade. Mas está também sujeito a tais leis e é em tal qualidade de membro que o ser moral individual deve determinar os princípios de acordo com os quais agirá. Kant alega que essas três versões do imperativo categórico equivalem à mesma coisa, proporcionando, por seu turno, a forma, a matéria e caracterização completa de todas as máximas, de acordo com as categorias de unidade, pluralidade e totalidade. Poucos conseguiram entender como as três versões poderiam ser realmente interpretadas como três versões da mesma coisa, e o apelo às categorias em nada ajuda. Daí, mesmo que – como pode parecer plausível – as três versões do imperativo categórico sumariam uma concepção de moralidade que pode realmente ser abstraída de uma consciência moral comum, parece definitivamente mais débil a sua alegação de ter fornecido uma base metafísica a essa concepção de moralidade.

A terceira parte do *Fundamentos* e, na verdade, grande volume de outros escritos de Kant nessa área, dizem respeito à liberdade. A alegação kantiana de que o “deve moral” implica “pode” é bem conhecida. Mas a própria idéia de autonomia da vontade, que está implícita na teoria do imperativo categórico, é suficiente para indicar a Kant que a liberdade é uma condição muito real em nossa experiência moral comum. Uma vez que essa experiência é real, e a lei moral é algo que os seres humanos autonomamente legislam para si mesmos, a opção de agir ou não de acordo com essa lei também é real. Assim, deve haver autêntica liberdade, a despeito do fato de que os seres humanos estão sujeitos às leis da natureza, como tudo mais. Isso é possível apenas se essa liberdade for transcendental e isso implica que ela pertence a algo que é um *noumenon*, e não um fenômeno. Por isso, a despeito de tudo que foi dito no *Crítica da razão pura*, Kant usa a razão prática a fim de demonstrar a existência de um *noumenon* em nossa natureza. No fundo, somos *noumena* e é isto o que garante nossa liberdade.

À parte as dúvidas sobre o motivo por que é possível que os fatos da experiência moral devam levar a uma conclusão categórica que era proibida no *Crítica da razão pura*, não fica realmente claro ao que isso importa. Em estudos mais recentes da liberdade da vontade (tal como os de G. E. Moore neste século [XX]), sugeriu-se que a liberdade, que é uma condição da responsabilidade moral, equivale à tese de que podemos fazer coisas, se assim decidimos. Objetou-

se ocasionalmente a essa conclusão, dizendo-se que precisamos saber também se podemos ou não escolher. Precisamos saber não só que poderíamos ter agido de outra maneira, caso havéssemos assim decidido, mas que poderíamos ter escolhido a outra maneira. A resposta de Kant é, na verdade, que uma vez dada a opção, o resto está sujeito a causas, como tudo mais que é fenomenal. A livre opção em si, contudo, é o produto de um *noumenon* em uma maneira que não podemos compreender mais profundamente, exceto que ela não está sujeita às condições de espaço e tempo. Se ou não esse é o tipo de liberdade que o indivíduo quer, se ou não o mistério que a descrição inevitavelmente envolve é um preço que o indivíduo está disposto a pagar, torna-se, talvez, uma questão de gosto. O argumento sobre a liberdade da vontade ainda continua e provavelmente continuará para sempre. É claro que a atribuição de responsabilidade moral a alguém por certo curso de ação pressupõe que a pessoa resolveu, em algum sentido, fazer o que fez. A opção é uma realidade. Se ou não ela tem que ser explicada, se foi explicada, à maneira de Kant, é outra história.

De qualquer modo, a existência de livre-arbítrio é um dos três postulados da razão prática que Kant pensa que podem ser abstraídos de um estudo da ação e opção moral. Os outros dois dizem respeito à imortalidade da alma e à existência de Deus, noções que a *Crítica da razão pura* alegou que só podiam existir como idéias, de modo que não poderia haver prova de sua concretização. A imortalidade é necessária, sugere neste momento Kant, porque a santidade, a conformidade completa da vontade à lei moral, envolve uma perfeição de que o homem pode aproximar-se apenas através de uma progressão infinita. Esta última é possível apenas se supomos que o ser racional que o homem é tem uma existência infinitamente longa, e isto significa imortalidade da alma. Talvez quanto menos se disser sobre esse argumento, melhor. À parte os aborrecimentos que considerações sobre o infinito podem produzir, a possibilidade de perfeição, se existe, não acarreta que condições devam existir para sua realização. Grande parte disto se aplica ao argumento sobre a existência de Deus. Kant acha que a existência de Deus é necessária como condição de consecução do mais alto bem. É claro que o argumento da imortalidade exige a postulação da existência de Deus como condição de sua realização. Mas Kant precisa também de um argumento na direção oposta, e este ele não fornece nem pode fornecer.

A CRÍTICA DO JUÍZO

A terceira *Crítica*, a do juízo, dá contribuições muito importantes, na verdade fundamentais, para a estética, mas não tem o mesmo gabarito e organização das duas outras *Críticas* e, em consequência, recebeu menos atenção. O juízo de que trata a *Crítica* é algo que Kant considerava como intermediário e mediador entre o entendimento e a razão prática. Seu domínio é a faculdade de sentir. O prazer que ela envolve é supostamente função de uma relação de propriedade entre nossas faculdades cognitivas e a natureza, na medida em que nela encontramos

intencionalidade. Por essa razão, a preocupação maior da terceira *Crítica* é com a intencionalidade na natureza, que se revela inicialmente na beleza e, secundariamente, nos processos teleológicos em geral. A segunda parte dessa *Crítica*, por conseguinte, desenvolve interesse pela idéia de planejamento na natureza, que Kant manifestou quando estudou o argumento do planejamento para a existência de Deus na primeira *Crítica*. Essa noção de intenção, ou planejamento, só pode ser, de acordo com a *Crítica da razão pura*, uma idéia reguladora. O objetivo de Kant é demonstrar como dada a faculdade de sentir, é tanto natural como útil encontrar evidências de intencionalidade na natureza. Essa preocupação é de interesse muito menor que aquela da primeira parte da terceira *Crítica*, onde Kant estuda a beleza e a vê como envolvendo “intencionalidade sem intenção”.

De muitas maneiras, os problemas que Kant vê na estética são semelhantes aos encontrados nas duas outras *Críticas*. Em sua opinião, o juízo estético não precisa ser meramente subjetivo. Nossas atitudes com relação à beleza na natureza e, secundariamente, à arte (uma vez que ele atribuía menos importância estética à arte do que à natureza e julgava a música a menos importante das artes) não são apenas questões de gosto, como o são os prazeres meramente sensuais. Por isso mesmo, os juízos estéticos são, em princípio, capazes de objetividade. A questão fundamental de Kant é, por conseguinte, como são possíveis juízos estéticos objetivos e universalmente válidos. Inicialmente ele coloca a questão sob a forma de uma antinomia – a do gosto. O problema consiste em reconciliar as condições do juízo e do sentimento. Ao contrário dos sentimentos, o juízo geralmente envolve conceitos, mas, se fosse assim no reino estético, a decisão sobre a validade de um juízo poderia ser tomada em termos das condições de aplicabilidade desses conceitos – e isto não parece ser como a coisa é. Por outro lado, sem conceitos, aparentemente não há lugar para coisa alguma que possa ser chamada de juízo e tampouco para alguma coisa além dos aspectos subjetivos do gosto. O juízo de que outros devem sentir como eu sinto a respeito de casos de beleza tem que ser *a priori* sintético e, por conseguinte, surge novamente a questão de como isso é possível.

A solução de Kant é dada *via* da reflexão de que o objeto de um juízo estético é um particular considerado em si mesmo, com abstração de qualquer interesse que o observador possa ter em relação a ele. É essa abstração que torna possível uma legislação para os demais quando faço um juízo estético sobre um particular. Isto é tornado possível, pensa Kant, pelo papel especial que a imaginação desempenha nesta conexão. A imaginação, vale lembrar, esteve envolvida na doutrina do esquematismo dos conceitos na *Crítica da razão pura*, mas aí o exercício da imaginação era limitado pelas regras que os conceitos implicam. No caso do juízo estético, sustenta Kant, a imaginação é livre. É o livre jogo da imaginação, ou a livre interação de imaginação e entendimento que delimitam o juízo estético. Os conceitos envolvidos nisto são indeterminados. Ao contemplar

um objeto esteticamente, eu não julgo que ele é assim e assado; em vez disso, vejo-o como assim ou assado. Portanto, posso dar razões para o juízo estético que faço, sem implicar que elas têm alguma coisa a ver com qualquer coisa além da relação desse objeto particular com minha sensibilidade e sentimentos.

A beleza de um objeto, portanto, depende de sua relação com a interação harmoniosa de imaginação e entendimento, e essa relação deve ser em si também harmoniosa. Daí a intencionalidade sem intenção que encontramos em exemplos de beleza e, particularmente, no que Kant chama de beleza “livre”, em contraste com a “dependente”. A beleza é livre quando não “pressupõe conceitos do que o objeto deve ser”, e Kant dá como exemplo disso a beleza das flores. Oposta a ela há, por exemplo, a beleza de um edifício, quando inevitavelmente formamos alguma idéia de sua finalidade. São, por conseguinte, as belezas livres que manifestam *par excellence* intencionalidade sem intenção. Faz isso, contudo, apenas porque criaturas como nós, com as faculdades que Kant descobre em nós, vêem essa intencionalidade nelas. É defensável dizer que, com isto, Kant está impondo um certo *critério* de juízo estético que dá valor à organização e à harmonia, às condições para que ele seja absolutamente estético. Certamente é difícil saber o que ele diria das formas mais extravagantes de arte, e até mesmo suas atitudes com relação à natureza parecem muito século XVIII. Não obstante, seu estudo das questões da estética constituiu uma tentativa corajosa de enfrentar os problemas, e nenhuma dúvida há que a primeira parte da *Crítica do juízo* é um clássico, talvez a obra clássica em estética.

Deixamos de fora uma noção que desempenha um papel importante nessa estética – a noção do sublime. Este talvez seja também um conceito muito século XVIII. Em 1756, Edmund Burke fez uma distinção entre o belo e o sublime e Kant cita o que ele disse em uma tradução alemã posterior. Considera a explicação de Burke como “fisiológica” (isto é, meramente psicológica) e a sua tem o objetivo de ser transcendental. O interesse do século XVIII pelo sublime tinha, contudo, uma antiga história na obra de Longino, *Do sublime*, um trabalho platônico do século III d.C. A experiência do sublime ocorre, pensa Kant, quando somos subjugados pela grandeza infinita, ou sem limites, do mundo. Em comparação com a beleza, o sublime envolve, por essa razão, certa amorfia. Rigorosamente falando, diz Kant, nada na natureza pode ter essa infinitude à qual encontramos no sublime. Objetos que são vistos como sublimes incitam a mente “a abandonar a sensibilidade e ocupar-se com idéias que implicam intencionalidade mais elevada”. A infinitude está, com efeito, em nossas Idéias de razão.

Kant, porém, introduz outros refinamentos em sua versão do sublime, distinguindo, por exemplo, entre o matematicamente sublime e o dinamicamente sublime, se a ação da mente que é gerada envolve a faculdade da cognição ou a do desejo. A descrição geral é complexa, mas o principal ponto a respeito do sublime é que ele

nos leva para o reconhecimento do supra-sensível. Há realmente uma espécie de elo entre o sublime e as insinuações do divino descritas na segunda parte da terceira *Crítica*. Do ponto de vista da estética, porém, a teoria do sublime é, como diz o próprio Kant, uma espécie de apêndice ao seu estudo da percepção estética do belo.

A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA DE KANT

A *Crítica da razão pura* é a maior das obras de Kant e a maior parte do restante de sua filosofia deriva dela, de uma ou de outra maneira. Nela Kant forneceu uma espécie de reconciliação entre seus predecessores racionalistas e empiristas, mas de uma maneira que realmente solapou ambos. Não obstante, o aspecto idealista da filosofia transcendental foi, de algumas maneiras, produto do tipo de pensamento que herdara. Muitos filósofos subseqüentes tentaram expor, com variados graus de sucesso, a filosofia kantiana sem esse idealismo. Uma vez que o ponto de partida do sistema é a própria experiência do indivíduo, mesmo que não exatamente da mesma maneira que foi para Descartes, é duvidoso se há a menor esperança de erigir sobre essa base um sistema de pensamento que possa revelar, com qualquer validade, as condições do conhecimento objetivo. Isso implicaria mover-se, como disse algumas vezes Kant, do que é válido para mim para o que é válido para todos os homens. Mas se começo apenas do que é válido para mim, como posso mover-me para o que é válido para todos os homens, a menos que eu presuma que achar alguma coisa válida para mim *pressupõe* um acordo com outros homens de um tipo que forneça uma boa base para publicidade, inter-subjetividade e objetividade? Esse tipo de reação teria que aguardar até este século [XX], especialmente através de Wittgenstein. A reação imediata foi de tipo diferente – uma reação que levou a sério o idealismo, mas julgou insatisfatórios aqueles aspectos do idealismo transcendental de Kant que tinham a ver com as coisas-em-si e os limites que ele impôs ao entendimento e à razão.

14

A FILOSOFIA ALEMÃ PÓS-KANTIANA

FICHTE E SCHELLING

A primeira reação a Kant é encontrada nas obras de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Tendo estudado teologia e filosofia em Jena, Fichte caiu finalmente sob a influência de Kant. Nomeado para uma cátedra em Jena, teve que renunciar ao cargo em virtude de certos artigos que escreveu sobre a natureza da crença religiosa e que resultaram em acusações de ateísmo. Em 1804, foi nomeado para uma cátedra em Erlangen e, em seguida, transferiu-se para a nova Universidade de Berlim. Homem de temperamento um tanto agressivo, não era daqueles de derramar óleo em águas agitadas. Suas principais obras, incluindo *The Science of Knowledge* (*A ciência do conhecimento*), foram escritas enquanto ele se encontrava ainda na casa dos 30 anos, embora tentasse escrever também exposições mais populares de sua filosofia. Não é autor fácil de entender, mas ele evidentemente se considerava, no início, como continuador e aprimorador da filosofia de Kant.

Começou ele da idéia de que o ego, ou ser, é ativo e autolegisador. Pode conhecer-se como sujeito, contudo, apenas postulando não só si mesmo, mas também um não-ser oposto a ele, através do qual, por contraste, pode conhecer-se. O ser obedece a dois impulsos interatuantes – um prático na direção da atividade sem fim e, em oposição a este, outro, teórico, que leva o ser a refletir sobre si mesmo e, assim, impor um controle à atividade absoluta. O resultado disto é um ser consciente de si e um não-ser que inclui tudo o que Kant colocou no mundo das aparências, juntamente com suas condições. Mas o não-ser é uma criação do ser postulada de tal maneira que a consciência de si possa tornar-se possível.

Ao postular o não-ser, o ser pressupõe algo como independente de si mesmo e isto pode ser tomado como uma coisa-em-si. Contudo, uma vez que tal coisa é por definição incognoscível, Fichte alega que um autêntico idealismo crítico deve excluir a idéia de uma coisa-em-si e aceitar que a natureza como não-ser é criada pelo ser como uma condição para o conhecimento de si mesmo. Em certo trecho (1.281 das obras reunidas), diz Fichte que um espírito finito deve necessariamente postular alguma coisa absoluta fora de si mesmo (uma coisa-em-si) mas também reconhecer que esta última só pode existir *para ele*. Kant se enganara ao não reconhecer esse fato. Desta maneira, sustenta Fichte que sua visão é a do autêntico idealismo crítico, em contraste com o idealismo dogmático que ignora o círculo que ele tornou evidente, e com o dogmatismo realista transcendente, que pensa que pode escapar dele.

Pode-se objetar que esse idealismo, crítico ou não, equivale à tese de que nada há realmente exceto eu, o que quer que eu, como ser, ou ego, possa postular. De que modo é possível a objetividade nessas condições? A resposta de Fichte é obscura, mas, na verdade, ele retroage ao que Kant disse sobre a vontade autolegisladora e um reino de fins. Disse Kant que a vontade é simultaneamente legisladora e sujeita à lei que assim impõe. Fichte recorre analogamente à noção de consciência. Em um trabalho intitulado *The Vocation of Man* (*A vocação do homem*) – um de seus trabalhos mais populares -, ele afirma que só a consciência e apenas ela é a fonte de toda a verdade. Na segunda introdução ao *A ciência do conhecimento*, invoca de maneira semelhante a consciência da lei moral. É isso o que se opõe à minha ação. A consciência da lei moral forma a base de uma intuição de atividade e liberdade do ser, mas, sendo um ser finito, eu tenho que opor alguma coisa à minha atividade e é isso o que o mundo, incluindo outros seres, é para mim. A consciência é o reconhecimento supremo da necessidade de opor alguma coisa à minha atividade.

Tudo isso é sobremodo obscuro, embora não atípico da filosofia de Fichte. Há pontos de contato entre ela e a filosofia de Hegel, como veremos adiante. Outro ponto de ligação é que Fichte tende a postular uma série de antinomias a caminho de suas conclusões – algo que é parte constituinte da “Dialética” de Hegel. Foi, contudo, o uso por Fichte da noção do “absoluto”, como em sua caracterização do ego e de sua atividade, que o tornou o primeiro dos “idealistas absolutos”, dois quais Hegel é o sumo-sacerdote. Para Fichte, na verdade, o ego absoluto é a realidade última.

Outro filósofo cujos pensamentos foram muito parecidos, Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854), tal como Fichte, começou como teólogo e passou para a filosofia. Tornou-se discípulo de Fichte em Jena e, em seguida, colaborou com Hegel na organização do *Critical Journal of Philosophy* (*Revista Crítica de Filosofia*). Finalmente, regeu uma cátedra em Munique antes de transferir-se para Berlim. Ele foi com toda probabilidade o criador do termo “idealismo absoluto”, querendo com isso afirmar a identidade do conhecedor com o que é conhecido, algo revelado à intuição intelectual. Mas como é ativo, o conhecedor não só ganha conhecimento de si por sua ação, como sustentava Fichte, mas confirma também sua própria existência. Schelling considerava também a história humana como um progresso na direção da consciência de si, por conseguinte, do Absoluto, e considerava a arte como estágio essencial na revelação do Absoluto aos seres humanos. Há uma boa dose de misticismo, especialmente de misticismo da natureza, na filosofia de Schelling. Hegel referia-se a ele quando, no Prefácio ao *Fenomenologia do espírito*, falou de um Absoluto que é a noite, quando todas as vacas são pretas. A implicação é que, no fim, Schelling nada tinha a dizer sobre a natureza do Absoluto, exceto a identidade completa de conhecedor e conhecido. O que o indivíduo é e sabe em plena consciência de si nada mais é do que a sua auto-identidade.

HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel é a figura dominante do pensamento pós-kantiano. Nascido em Stuttgart, Hegel (1770-1831) estudou na Universidade de Tübingen, onde se tornou amigo de Schelling e do poeta Hölderlin. Em 1801, aceitou uma cátedra em Jena. Nessa cidade, escreveu o *Fenomenologia do espírito*, que descreveu como “uma viagem de descoberta”. Completou-a às vésperas da batalha de Jena, que resultou no fechamento da universidade. Durante algum tempo, serviu como reitor na Academia de Nuremberg e, em 1816, regeu a cátedra de filosofia em Heidelberg. Após dois anos, transferiu-se para Berlim, onde ocupou a cátedra de filosofia e permaneceu até sua morte, em 1831. À parte o *Fenomenologia*, escreveu *Grande lógica* em Nuremberg (1812-16), e em Heidelberg publicou sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Em 1821, apareceu seu *Princípios da filosofia do direito*, seguido de novas edições da *Enciclopédia* em 1827 e 1830. Fez ainda longas conferências sobre arte, religião e história da filosofia em Berlim, que foram publicadas após sua morte. Foram imensos a amplitude e o escopo de seu pensamento, ainda que o estilo de sua obra escrita seja difícil e complicado. Está longe de ser de fácil compreensão e não é menor a dificuldade de lhe expor as idéias. Além do mais, o método algumas vezes assume o comando de uma maneira que obscurece o conteúdo. Embora considerasse o *Fenomenologia* como uma espécie de preparação para o trabalho posterior da *Enciclopédia*, o primeiro, a despeito de suas dificuldades, é trabalho de leitura mais agradável do que o que se seguiu. Na maior parte, concentraremos a atenção no *Fenomenologia*, fazendo isto menos no tocante às obras posteriores e mais sistemáticas.

Hegel é o racionalista supremo e o objetivo da *Enciclopédia* foi o de abraçar toda a realidade, toda a história e todo o conhecimento concreto e possível em uma forma sistemática. A ambição e presunção da obra foram extraordinárias e ela provocou reações de variado espanto, não raro iradas e, às vezes, desdenhosas. Comentadores modernos, se conseguem manter a paciência e superar as dificuldades de estilo e pensamento, provavelmente se dividirão entre os que ficaram impressionados com o sistema (que se manifesta *par excellence* na *Enciclopédia*) e os que se consideraram tocados por introvisões e intuições particulares e às vezes incidentais.

O sistema exemplifica a teoria da dialética, com sua tentativa geral (embora não inteiramente universal) de organizar conceitos em forma de tese, antítese e síntese. Nisto ele lembra a teoria de dialética de Kant, mas alega que a razão pode, de fato, transcender os limites do conhecimento em que insistia seu predecessor. A idéia geral é que o espírito (revelado inicialmente no ser, ou ego, humano comum, mas emergindo no fim como forma cósmica de pensamento – o conceito ou noção, absoluto – que abarca tudo) funciona de maneira tal que o pensamento se expressa naturalmente em termos de idéias contrárias, que são em

seguida reconciliadas em alguma forma mais alta de pensamento. Mas, nessa altura, a mesma coisa ocorre, com mais tese e antítese, uma nova síntese, e assim por diante. Hegel pensa, contudo, que este processo tem que chegar a um fim em alguma síntese absoluta, e não meramente condicional ou provisória. Este é o chamado conceito, ou noção, absoluto. A razão pode, por conseguinte, ir além, e tem que ir além, dos limites impostos por Kant ao conhecimento.

Esse aspecto do pensamento de Kant foi simultaneamente inspirado e produto de uma reação a Kant. Mas como demonstraram suas palestras sobre história da filosofia, Hegel possuía um agudo senso de como o passado afeta o presente, e há muito em sua filosofia, sobretudo na *Enciclopédia*, que reflete aspectos do pensamento grego (como, por exemplo, a ênfase de Aristóteles na potencialidade e realidade, e o sistema plotiniano centralizado no Uno). Hegel foi não só o racionalista supremo, mas também o romântico supremo, e este é um aspecto fundamental de seu trabalho: que a história do pensamento e das instituições revela um curso necessário, se não excepcional, que corre paralelo ao que ele encontra na ordem de conceitos revelada em seu sistema. Realmente, ele pensou que a viagem de descoberta do *Fenomenologia*, o desenvolvimento de idéias em sua própria mente, era um reflexo desse curso da história. O espírito absoluto, atuando na história, tomou um caminho que foi seguido por sua própria consciência.

Se correto, Hegel teria produzido em seu sistema a filosofia completa e a ciência total do conhecimento. Um cínico poderia alegar que tudo isso foi arranjado, e que a filosofia da história e a versão da história da filosofia foram habilmente manipuladas para se ajustarem ao sistema filosófico. Essa alegação não seria inteiramente destituída de fundamento. Schopenhauer achava que Hegel era um charlatão e inteiramente falso seu sistema. Pode ter havido algum ressentimento nessas críticas, mas nenhuma dúvida há sobre a presunçosa arrogância da alegação de Hegel de ter traçado um mapa completo de todo possível conhecimento e da realidade. O mesmo se aplica à idéia de que a realidade é revelada e, na verdade, constituída, por um ser, ou espírito, que é universal, e de tal forma que os seres individuais e seus pensamentos são apenas aspectos, ou “momentos”, individuais do mesmo.

A Introdução ao *Fenomenologia* devia ser uma descrição preliminar do caminho a ser seguido, mas contém também uma crítica a Kant, embora sem mencioná-lo pelo nome. Hegel faz isso sustentando que há uma contradição na suposição de Kant, de que deve haver alguma coisa existente “em si”, mas para sempre além do entendimento. Hegel distingue entre “ser para a consciência”, que é o *status* possuído pelos objetos da consciência e o “ser em si”, que é supostamente o *status* do que existe objetiva e independentemente da consciência. “Ser para a consciência” opõe-se a “ser em si” no sentido em que “ser para a consciência” é uma forma de “ser para outro”. Alega em seguida que esta distinção pode ser feita apenas dentro da consciência, de modo que a alegação de que pode haver

uma coisa-em-si inteiramente à parte da consciência é auto-refutadora. A única fonte de conhecimento de qualquer coisa, e os únicos fundamentos para postular a existência de qualquer coisa, são encontrados na própria consciência.

Vale notar que, a despeito do racionalismo de Hegel, essa alegação é, em certo sentido, empirista. Nós começamos do que é evidente para nossa consciência e não há esperança de chegar a alguma coisa que transcenda essa consciência. Daí, até mesmo a própria concepção de algo que existe em si deriva da consciência. Acha Hegel que disso se segue que nada há à parte a própria consciência que está “em si”, e que no fim ela deve estar em si e para si. Rigorosamente falando, contudo, não se segue do fato de que a distinção entre “em si” e “para outro” exista apenas para a consciência, que não possa *haver* alguma coisa que exista em si independentemente da consciência. Aquilo que se segue é a crença que se encontra no alicerce do idealismo de Hegel, mas a suposição de que a idéia de um “em si” deve ser analisada em termos de “ser para a consciência” não está mais firmemente provada do que a alegação de Berkeley, de que a noção de existência deve ser analisada em termos de ter idéias. Neste aspecto, mas apenas nele, os fundamentos da filosofia de Hegel são semelhantes ao da de Berkeley – e, nesse sentido, empiristas.

A Seção A da principal estrutura do *Fenomenologia* trata da consciência e Hegel parte do que chama de “certeza dos sentidos”. O pensamento é que os sentidos proporcionam-nos consciência imediata de alguma coisa. A concepção empirista comum é que eles fornecem-nos sensações, interpretadas como formas de percepção imediata de objetos. Mas essa consciência imediata já ocorre dividida em elementos separados – esta sensação ou dado do sentido, e esta, e esta outra, e assim por diante. O argumento de Hegel é no sentido de que essa concepção é falaciosa, uma vez que tal divisão da consciência tem que ser mediada por conceitos, a fim de podermos ter um dado de vermelho, de quadrado, e assim por diante. Estar consciente de alguma coisa como vermelha, quadrada, etc., pressupõe os conceitos relevantes. Não podemos escapar dessa conclusão, sustenta Hegel, supondo que a individuação dos elementos do “dado” pode ser levada adiante por meio de demonstrativos, tais como “este”. Isto porque a identificação de alguma coisa como “esta” pressupõe um contraste com “aquela”. (Como diz F. H. Bradley em um argumento paralelo encontrado no Capítulo 2 de seu *Principles of Logic*, expressões como “este” indicam posição em uma série.) De fato, alega Hegel, com menos segurança, que palavras como “este”, “aqui”, “agora” e “eu” constituem, sem exceção, universais, a despeito de seu aparente caráter demonstrativo ou indicador. Por isso mesmo, não podem determinar objetos imediatos da consciência independentemente do papel mediador de universais. A única coisa imediata é a própria consciência.

Mesmo quando a consciência é mediada através de conceitos, que Hegel supõe que a mente traz ao que é dado, e assim modifica e constrói qualquer que seja a

realidade que a consciência torna possível, há problemas adicionais. O mais imediato é como, fazendo com que influam numerosos conceitos, dessa maneira a mente possibilita a identificação de *coisas*. Na percepção, sabemos que somos tornados conscientes de objetos que possuem qualidades. Mas, pergunta Hegel, de que modo qualquer número de propriedades (correspondentes aos conceitos que a mente põe em ação) determina a identidade única de uma coisa? O problema, diz ele, foi um dos muitos encontrados por Platão quando tentou especificar a relação entre indivíduos sensíveis e Formas. De que modo pode uma propriedade, ou conceito, se aplicar a muitas coisas, e como pode uma única coisa, tal como um pedaço de sal, ter uma identidade única quando é constituído de um conjunto de propriedades, ou conceitos, todos eles universais? Este problema só seria solucionado com a mudança para um conjunto mais elevado de conceitos e isto é detalhado no Capítulo 3 do *Fenomenologia*, intitulado “Força e Entendimento: Aparência e Mundo Supra-Sensível”.

A solução de Hegel para o que proporciona o princípio de unidade de uma coisa é, na verdade, uma *lei*. São forças de caráter imperativo que unem as propriedades de uma coisa, transformando-a, assim, em uma unidade. Essas forças constituem a natureza real e agem reciprocamente com outros objetos e com nós mesmos. Ao procurar apreender a natureza unificada de uma coisa, o entendimento tem que ir além das propriedades aparentes com as quais se preocupa na percepção direta para chegar à natureza subjacente. Esta última idéia é semelhante à “essência real” de Locke, exceto que Hegel supõe que podemos ter alguma apreensão dela porque o entendimento pode levar-nos além do que é dado aos sentidos. É a mudança para essa idéia de força que transporta o entendimento para além das meras aparências e, portanto, para o reino do supra-sensível.

Hegel entra em alguns detalhes sobre como tudo isso funciona e o que se consegue. Mas o passo seguinte que ele dá é usar essas idéias a fim de demonstrar que a consciência pode, por isso, transformar-se em consciência de si. Isto porque, diz Hegel, quando o entendimento passa a ver os objetos dessa maneira, nós mesmos passamos a entender que “não só a consciência de uma coisa é possível apenas para a consciência de si” (o que Kant poderia ter dito), “mas que a consciência de si apenas é a verdade dessas formas”. Em outras palavras, o supra-sensível é um reflexo da própria consciência e a consciência torna-se consciente disso. O passo para essa conclusão implica um salto muito considerável do pensamento.

A Seção B trata explicitamente da consciência de si. Seu primeiro capítulo, intitulado “A Verdade da Certeza de Si” contém uma discussão que adquiriu certa fama e reputação. Argumenta Hegel que a consciência de si, rigorosamente falando, implica outra, o reconhecimento daquele outro ego e o reconhecimento recíproco por ele. Na *Enciclopédia* chama-o de “consciência de si cognitiva”. Associa a mesma à consciência prática, ou desejo, sugerindo que essa

consciência procura dominar e destruir seu objeto. Portanto, na consciência do outro há um impulso para o domínio e a destruição do outro com alguma forma de reação. O próprio fato de haver consciência de si de parte de um indivíduo implica uma relação desse tipo com outras consciências e isto supostamente leva ao reconhecimento de um tipo de consciência e consciência de si universais.

Nada disso é fácil de entender, mas parte envolve, sob a forma de exemplo, uma descrição da relação senhor e escravo, ou suserano e servo. Trata-se de um trecho de brilhantismo excepcional, no qual muitos viram uma forma de sabedoria política. Isso, rigorosamente falando, não foi a intenção de Hegel nessa altura. O que ele alega é que o reconhecimento que o escravo presta ao senhor é uma condição da consciência de si deste último como senhor. A supressão completa da consciência do escravo poderia apenas diminuir essa consciência de si. Como resultado, o senhor se vê no escravo e a própria individualidade do escravo é por isso realçada. Tudo isso tem, claro, conotações políticas, e Hegel reconheceu o fato, mas a finalidade da discussão era demonstrar como a noção de uma consciência individual deve inevitavelmente levar-nos a uma consciência social e, destarte, universal. Essa transição é tornada óbvia na discussão, embora curta, mas do mesmo tópico, na *Enciclopédia*.

A fase final dessa parte do *Fenomenologia* discute as formas patológicas de um ideal de consciência do ser universal, na qual, na realidade, os papéis de senhor e escravo são combinados. A relação entre senhor e escravo é constrangedora, mas é uma daquelas da qual a própria existência do domínio e servidão depende e que a reflexão mostra que é diferente do que parece à primeira vista. É um dos aspectos da vida que condiciona o que é possível para nós como indivíduos. As tentativas de ultrapassá-la resultam em movimentos que repetem ao nível do espírito apenas certos aspectos da relação entre senhor e escravo. Há em primeiro lugar, diz Hegel, o estoicismo, que ele interpreta como uma tentativa de insistir na liberdade de pensamento, embora esta seja realmente apenas uma liberdade formal, com abstração das condições de existência. Oposto a ele há o cepticismo, que se antepõe ao estoicismo como o escravo ao senhor; reconhece a reivindicação à liberdade de pensamento de parte do estóico, mas considera a liberdade como possível apenas como uma forma de negação. Daí o estágio seguinte identificado por Hegel ser o que ele denomina de Consciência Infeliz, que é uma espécie de síntese contrafeita das duas formas anteriores de consciência e de suas reivindicações à liberdade. É, na verdade, uma forma de engano de si mesmo que Hegel julga endêmico na condição humana. Envolve uma divisão da consciência e há hesitação entre as duas partes.

Hegel considerava os gregos como constituindo um povo feliz e, os judeus, infeliz, no sentido em que os primeiros glorificavam a vida, ao passo que os segundos a negavam em pensamento e ação. Trata-se, sem dúvida, de estereótipos, mas ele via, de fato, nos cristãos, um contrafeito meio-termo entre

os dois. O cristianismo era para ele o maior exemplo de consciência infeliz, a do ser como de natureza dual e contraditória. O judaísmo enfatiza a separação entre homem e Deus; o cristianismo, através da doutrina da Encarnação, implica uma união, mas ainda frisando o abismo entre a natureza mutável do mundo e a natureza imutável do divino. A consciência infeliz envolve em geral uma tentativa de simultaneamente negar e glorificar o abismo entre nossa materialidade e alguma forma de universalidade. A síntese real desses dois elementos vive, pensava Hegel, na razão, que é uma forma de unidade de consciência e consciência de si no que ele chama de “certeza do ser”. Com a razão, passamos à parte subsequente, a principal, do *Fenomenologia*, C, que se divide em quatro seções: AA, BB, CC e DD.

As transições não são claras no pensamento de Hegel e apresentá-las como lógicas seria travestir a verdade. Não se pode negar, contudo, que ele fornece numerosas intuições e maneiras esclarecedoras de considerar as coisas. A tendência geral de sua filosofia talvez, neste momento, seja evidente. Seremos breves no estudo do que resta. A seção sobre a razão (AA) constitui um esforço para mostrar a razoabilidade da maneira como ela se manifesta em várias formas. Isto é equiparado à certeza do ser no sentido em que é interpretada como um esforço da mente para encontrar seus próprios princípios em seus objetos aparentes – uma visão que ele chama de idealismo e que expõe como tal. A seção divide-se em três partes. Na primeira delas, estuda as várias formas de observância de leis que a observação da natureza nela tende a encontrar. É um levantamento das descobertas da ciência e da pseudociência, na qual ele estuda, em primeiro lugar, os detalhes dos mundos inorgânico e orgânico, em segundo os processos da psicologia e, finalmente, as tentativas da ciência psicofísica, incluindo a fisionomia e a frenologia. Na segunda parte, discute o que chama de “concretização da consciência do ser através de sua própria atividade”. Segue-se outra divisão em três partes, a primeira tratando do hedonismo e seus paradoxos, a segunda dos caminhos românticos do coração, e a terceira a embaraçada demonstração de virtude, em contraste com “os costumes do mundo”. Na terceira e final parte de AA, ele estuda criticamente, em primeiro lugar, as alegações de indivíduos de estarem interessados na busca desinteressada e obstinada de metas que são, realmente, formas de procurar ganhar o reconhecimento dos demais. Em segundo, há a “razão do legislador”, a proclamação de prescrições gerais, tais como “Fale a verdade” – prescrições estas que julga carecer de validade universal quando recebem aplicação detalhada. Há a razão como submetendo a teste as leis, pelo qual ele tem em mente o teste kantiano de universalização como critério de lei moral. Isto, também, pensa ele, carece de universalidade autêntica, bem como de substância.

A razão é subjetiva demais na opinião de Hegel e, na seção BB da *Fenomenologia* ele estuda o que passa por ser a sua objetivação, que ele chama de “Espírito” (*Geist*). Nesta parte, discute inicialmente a ordem ética, que

entende como conformidade ao costume social e à lei. Mostra os conflitos que ela produz, mencionando exemplos tirados da tragédia grega, tal como a *Antígona*, de Sófocles. Em seguida, analisa o que denomina de “espírito auto-alienado”, ou a cultura, e em especial o choque entre o Iluminismo e a fé, que ele considera como uma espécie de falso conflito. O Iluminismo tende a considerar tudo em termos de fins humanos, ou daquilo que chama de “utilidade” e, no fim, termina no que ele classifica como “liberdade absoluta e terror”, como na Revolução Francesa. A parte final dessa seção discorre sobre a moralidade – “o espírito que está certo de si mesmo” – e termina com uma discussão da consciência. No fim, a consciência, que é puramente individual e deve ser respeitada pelos demais como tal, passa para a religião, que é assunto da seção seguinte. Não fizemos absolutamente justiça aos detalhes das discussões contidas nessa seção. Há nela um grande volume de comentários perspicazes sobre grande variedade de fenômenos sociais e ações humanas. Cabe notar também que as implicações da seção são que a consciência individual e a conscienciosidade devem ser vistas como, em certo sentido, formas mais elevadas de “espírito” do que o social. As implicações do *Filosofia da razão* são o oposto.

A Seção CC, sobre religião, estuda o desenvolvimento a partir da religião natural, na qual Deus é visto em termos de objetos naturais, passando pela religião sob a forma de arte, que ele identifica na religião dos gregos e no uso por eles da escultura, para a religião revelada, que tem seu ponto culminante no cristianismo. As formas de consciência envolvidas em tudo isso, porém, são finalmente transcendidas por aquela da própria filosofia, que é o tema da última seção, DD, intitulada “O Saber Absoluto”. Aqui a consciência de si torna-se ciente de si mesma como consciência de si, com o reconhecimento de que todos seus objetos são, de alguma maneira, partes de si mesma. Implica a capacidade de perceber a viagem de descoberta, que o *Fenomenologia* supostamente envolve, como aquela que leva à própria filosofia de Hegel – ou assim somos informados. Por isso essa filosofia não é apenas o registro do próprio desenvolvimento espiritual de Hegel, e nem apenas um registro do caminho percorrido pela própria história (embora seja, diz Hegel, tudo isso), mas também uma descrição dos estágios necessários na explicação da verdade de tudo. Nela supõe-se que o eu e o ser se revelem como idênticos e fica abolida qualquer distinção entre verdade objetiva e certeza subjetiva. Mas o que nos foi transmitido é, em certo sentido, apenas uma crítica de maneiras inadequadas de pensar. Se nós, talvez improvavelmente, seguirmos Hegel até o ponto em que é alegado que a filosofia em si é a única maneira adequada de pensar, nem assim fomos ainda informados sobre o que é o verdadeiro conteúdo dessa filosofia. As páginas finais do *Fenomenologia* sugerem que, depois de tudo isso, estamos nesse momento apenas no ponto de iniciar a filosofia. Ela terá três partes: a Lógica, a Filosofia da Natureza, e a Filosofia da Mente.

A lógica, exposta no *Grande Lógica* e na denominada “lógica menor”, que forma a primeira parte da *Enciclopédia*, é uma sistematização das idéias mais gerais, ou categorias, necessárias para uma descrição de qualquer coisa. Não é lógica em um sentido que tenha alguma coisa a ver com uma teoria de argumento válido, ou qualquer coisa parecida. Preocupa-se muito mais com a metafísica, embora uma metafísica de um tipo muito especial. Mais uma vez, o material é organizado em tríades: a insatisfatoriedade do primeiro item provoca uma transição para seu oposto, onde mais insatisfatoriedade leva a uma tentativa de se chegar a algum tipo de síntese – em consequência do que o processo se repete. Nenhuma explicação finalmente satisfatória das coisas, em termos de categorias, é possível até que chegamos ao que Hegel chama de “Noção Absoluta”. Como acontece com o processo do pensamento do *Fenomenologia*, porém, nisto não significa que os estágios mais baixos e anteriores são condenados como meras aparências, ou ilusões. São, de alguma maneira, absorvidos na Noção Absoluta, e uma versão final e absoluta da realidade, em sua identidade com a mente, tem que explicar por que seus aspectos menos adequados existem e levam aos aspectos mais adequados. A viagem de descoberta do *Fenomenologia*, que supostamente é idêntica em sequência ao curso da história, tem também seu paralelo na realidade e no pensamento. Estes também devem ser vistos como possuindo estrutura sequencial. E é este fato, difícil embora como seja de entender, que constitui talvez a característica central do hegelianismo.

Quase metade da “lógica menor” é dedicada à análise das versões prévias da filosofia, e da metafísica em particular, levando à lógica de Hegel, como ele a chama, que é em seguida dividida em três doutrinas: a do Ser, a da Essência e a da Idéia (Noção). A relação entre essas doutrinas é que a primeira trata dos aspectos imediatos e superficiais das coisas, a segunda de suas naturezas básica e interna, e a terceira de seu ser total. Na primeira seção, Hegel contrasta as categorias do ser e do nada, que são supostamente unificadas na do devir. Esta idéia também é considerada como encerrando uma contradição inerente, e é substituída pelo “ser determinado”, isto é, o ser na posse de qualidades. As qualidades, porém, se sucedem em alteração e há uma referência infundável a alguma outra coisa. Esta sequência infinita, que se opõe ao ser determinado, é chamada por Hegel de infinito “ruim” ou “negativo”. O verdadeiro infinito, que compreende a síntese das duas idéias anteriores, é o ser-para-si, que é infinito no sentido de ter aplicações sem limites. Não nos aprofundaremos nos detalhes dessa seção. As categorias até agora estudadas se incluíam nas de qualidade. Hegel passa a estudar analogamente a categoria da quantidade e, finalmente, como a síntese das duas, a da medida.

O estudo da doutrina da essência começa com a noção de identidade, que é oposta à diferença, e a síntese reside na idéia, muito hegeliana, de uma identidade na diferença, que é equiparada à de um “fundamento”, ou base racional. Hegel introduz aqui o princípio de razão ou fundamento suficiente. Isto leva por seu

turno a uma discussão das categorias de existência e coisas-em-si. A relação de uma coisa com suas propriedades coloca novamente o problema do uno e dos muitos. Tudo isto é contrastado com a categoria da aparência, e a síntese é encontrada na categoria da realidade, em termos da qual Hegel discute necessidade e possibilidade, substância, causalidade e suas inter-relações. É neste contexto que ele afirma a identidade do concreto, ou real, com o racional, outra idéia fundamental à filosofia hegeliana. O resultado é supostamente a identificação da necessidade com liberdade, no sentido em que a necessária inter-relação de substâncias é revelada como a livre expressão de sua natureza. Como diz Hegel, a passagem da necessidade para a liberdade é “a mais difícil”. E ela dá origem ao estágio final: o da Idéia (Noção).

Traduções de Hegel tendem a escrever com maiúscula essa palavra (o que o alemão faz, claro, automaticamente). De uma maneira, ela significa simplesmente conceito ou pensamento, mas esse fato tem que ser visto no contexto da identificação hegeliana de pensamento com realidade e, neste contexto, o termo ganha um sentido algo especial. Uma Noção tem completeza para o pensamento no sentido em que inclui em si todas as “categorias anteriores do pensamento”. Daí envolver um sumário das categorias mais gerais, em termos das quais a realidade deve ser interpretada. Hegel estuda, em primeiro lugar, o que especifica como aspecto subjetivo da doutrina da Idéia. Sob este título, analisa a universalidade, a particularidade e a individualidade. Nesta parte, Hegel introduz o que se tornou conhecido como a doutrina do universal concreto – a alegação de que indivíduos não podem ser considerados de outra maneira que não como um conjunto de universais e que universais meramente abstratos são vazios e ganham conteúdo apenas em uma forma concretizada. O elo entre individual e universal leva Hegel a considerar em silogismos o juízo, suas formas e inter-relações. Nessa parte, chegamos tão perto quanto Hegel permite de um estudo da lógica formal, algo que foi realizado com mais detalhes por F. H. Bradley no seu *Principles of Logic*.

Oposta a tudo isso há a categoria do objeto e, sob este título, Hegel estuda as maneiras como os objetos são constituídos e os princípios envolvidos, incluindo os da teleologia. Finalmente, invoca a categoria da idéia, que, diz ele, é “verdade em si e para si”, a noção de conceito, ou Noção, e objetividade. Hegel examina as várias maneiras como ela se manifesta: vida, cognição e, finalmente, a denominada Idéia Absoluta. Esta é a concepção das coisas quando há total conformidade entre a mente e seu objeto, cuja possibilidade, diz ele, Fichte não percebeu. O que compreendemos na Idéia Absoluta, porém, é simplesmente todo o sistema de categorias e seu desenvolvimento até esse ponto.

O que devemos entender de tudo isso? Muitos viram nas tentativas de construir um sistema e em sua abrangência uma forma de paranóia – e por certo de arrogância de pensamento. E não é de surpreender que tenha dado origem a

calorosas reações, que estudaremos mais adiante. Poderemos ser breves no tocante às duas outras partes da *Enciclopédia*. O *Filosofia da natureza* não foi em geral bem recebido. Constitui um esforço para sistematizar o conhecimento da natureza a partir do ponto de vista da ciência dos seus dias. O *Filosofia da mente* cobre nas primeiras partes grande parte do mesmo terreno já lavrado nas primeiras partes do *Fenomenologia*, embora de forma mais detalhada e sistemática. A parte sobre a Mente Objetiva recebe estudo mais minucioso na *Filosofia da razão*.

O livre-arbítrio é visto como manifesto na personalidade e na liberdade de propriedade-posse que se diz que isso acarreta. Daí estudar Hegel as leis da propriedade, contrato e transgressões civis e criminais. Considera ele o castigo como a negação da negação do direito criado pelo criminoso. A moralidade propriamente dita, porém, só surge quando o juiz e o criminoso são um único e, assim, a seção seguinte tem como objeto a moralidade da consciência. Vale lembrar que no *Fenomenologia* a consciência era representada como o estágio final neste processo particular. Aqui ele é subordinado à ética social (*Sittlichkeit*) sobre o fundamento de que ela carece de uma base que seja universal. E, assim, necessita de um fundamento. Ao estudar a ética social, Hegel analisa a família, a sociedade civil, e o Estado. Vê este último sob a forma de Estado prussiano de seu tempo, e ele foi julgado, com toda probabilidade erroneamente, como fonte originadora do posterior nazismo.

Hegel interpreta o Estado como uma espécie de superpessoa, com a razão, a vontade e o ponto de vista de uma pessoa. Ele é necessário a fim de proteger e manter a sociedade civil. Pessoas comuns obtêm seu *status* moral apenas em relação ao Estado e são, nessa conformidade, partes da unidade orgânica que o Estado compreende. A visão de Estado e de sua necessidade em Hegel pode ser considerada como implicando continuidade com a concepção de Rousseau de vontade geral e surgindo, como no caso do pensador francês, da insatisfação com a idéia de que as obrigações sociais do indivíduo baseiam-se em uma forma de contrato. Esse é o fundamento da sociedade civil, mas a obrigação de cumprir o próprio contrato requer uma base mais elevada, em algo com uma autoridade superior. A incapacidade de Rousseau de relacionar a vontade geral com a vontade de todos implicava, na realidade, que a primeira só podia manifestar-se em uma vontade superior – uma pessoa superior. Daí, na opinião de Hegel, o Estado.

Quem não simpatizar com essa idéia precisa de outra concepção de moralidade e de sua base. Se o indivíduo acha insatisfatória a noção kantiana de vontade legisladora em um reino de fins, mas conserva, ainda assim, a idéia de vontade legisladora, ele precisará de um legislador superior. Falhando o apelo a Deus, que possibilidade resta, à parte uma instituição humana, mas também super-humana? O liberalismo tende a voltar à idéia de algum bem individual, tal como a felicidade, a produção da qual ao máximo é o único objetivo moral; daí o

utilitarismo. Outros pensaram que, dadas condições apropriadas, um conflito entre vontades humanas individuais poderia ser prevenido. Marx, por exemplo, pensou que, após uma ditadura do proletariado, o Estado finalmente murcharia porque nenhum sustentáculo para a justiça social seria requerido. A moralidade se manteria por si mesma. Mesmo? O problema continua conosco.

A parte final do *Filosofia da mente* trata da Mente Absoluta, na qual a consciência de si implica a percepção de uma identidade com tudo mais. Mais uma vez, ela assume três formas – arte, religião e filosofia – sendo esta última sua consumação final. Na arte, aquilo que é sensualmente dado é transformado pelo espírito livre, que é por completo sua expressão. Assim, o que importa é o que a mente traz ao objeto estético. Ela é apesar disso, limitada pela forma do imediatismo em que o belo objeto se apresenta. (Hegel teve mais coisas a dizer sobre estética em suas palestras sobre o assunto.) Na religião, Deus é revelado como autoconsciência, mas na forma de representações, ou imagens mentais. Só a filosofia apresenta a visão completa e o faz sob a forma de pensamento consciente de si. A *Enciclopédia* conclui com uma citação em grego das palavras de Aristóteles, extraídas do *Metafísica*, como Deus sendo mente pensando a si mesmo.

A influência que Hegel exerceu sobre o pensamento subsequente não deve ser subestimada, embora, fora da Alemanha, o hegelianismo tenha se tornado um movimento dominante na filosofia só muito mais tarde no século e, mesmo assim, de uma forma modificada. Nenhum filósofo desde então, porém, pôde reivindicar o mesmo tipo de abrangência e universalidade. O que quer que se pense de suas realizações, a existência de hegelianismo como fenômeno, a ser odiado ou admirado, é um fato de grande importância histórica. Mas ódio ou admiração parecem ser as únicas reações possíveis ao mesmo.

SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer (1788-1860) pensava que a filosofia de Hegel era espúria e referia-se sempre a ele insultuosamente, chamando-o de charlatão e “escriba pedante”. Não está inteiramente claro o que causou e levou Schopenhauer a chegar a esse juízo. Um dos elementos foi, com certeza, a convicção de que Hegel desertara das intuições fornecidas por Kant, mesmo que achasse que estas não iam suficientemente longe e que era desnecessária grande parte de sua arquitetura. Acreditava que a filosofia alemã se desencaminhara e o que pensava sobre Hegel aplicava-se também a Fichte e Schelling. O que quer que possamos pensar disso, uma coisa é clara: em contraste com o estilo difícil e opaco desses filósofos, o de Schopenhauer é elegante e cristalino. A clareza e beleza de seu estilo são visíveis mesmo em traduções.

Schopenhauer alimentava ainda notáveis e vigorosas opiniões sobre grande número de assuntos, que reuniu nos ensaios publicados sob os títulos *Parerga e Paralipômena* (1851). Muitos que o julgaram interessante chegaram a ele através

desses ensaios. Sua principal obra, contudo, é *O mundo como vontade e representação* (publicado inicialmente em 1819, embora edições revisadas, com ensaios suplementares, viessem à luz em 1844 e 1859). Esta obra, porém, precedeu-lhe a dissertação doutoral, *Sobre a raiz quádrupla de razão suficiente* (1813, revisada e ampliada em 1847). Achava ele que este trabalho devia ser lido como introdução a sua obra principal e sempre pensou em publicá-lo conjuntamente com a obra mestra em sua revisão. À parte isso, seus outros trabalhos importantes são dois ensaios, *Da liberdade de vontade* e *Da base da moralidade*, publicados juntos sob o título *Os dois problemas fundamentais da ética*, em 1841.

Filho de um homem de negócios de Danzig que queria que ele lhe seguisse a carreira, Schopenhauer teve por mãe uma romancista de certa nomeada, fato este a que reagiu competitivamente e, no fim, hostilmente. Resolveu, inicialmente, fazer carreira como professor e, durante curto tempo, teve um cargo na Universidade de Berlim, onde resolveu dar suas aulas na mesma hora que Hegel – e ninguém veio ouvi-las! Homem solitário e amargo, viveu o resto de seus dias de renda própria e só ganhou reconhecimento ao fim da vida. Desdenhava a maior parte do que via em torno de si e, em especial, a filosofia de seus contemporâneos. Alimentava opiniões depreciativas sobre as mulheres, mas apenas algumas dessas críticas derivam de suas teses filosóficas fundamentais. Várias histórias a seu respeito contribuem para formar uma imagem de homem mesquinho e azedo. Foi, contudo, homem de vasta erudição e introvisão intelectual. Teve a admiração, que não retribuiu, de Wagner, exerceu influência considerável sobre Nietzsche, e Freud disse que tirara dele suas idéias sobre o inconsciente e o denominado processo primário de pensamento instintivo primitivo. De modo geral, contudo, foram os não-filósofos, e não os filósofos, que se confessaram em débito com ele.

Alega ele em sua obra principal que sua filosofia é o desenvolvimento de um único pensamento, e de fato é, embora o pensamento seja sumamente complexo. Reconhece uma grande dívida com Kant e, em sua obra principal, em um apêndice, escreveu uma apreciação crítica sobre ele, embora lhe rejeitasse grande parte da arquitetura e discordasse dele em muitos pontos, em especial sobre a incognoscibilidade da coisa-em-si. No *Sobre a raiz quádrupla*, argumenta que todas as representações para uma consciência ou sujeito conhecedor devem estar em relação recíproca, em forma imperativa, de acordo com quatro, e apenas quatro, princípios de conexão que podem ser determinados *a priori*. Eles são as quatro formas do princípio da razão suficiente: as do devir, do ser, do conhecer e do agir. Talvez a fonte principal para esta última maneira de colocar as coisas tenha sido Christian Wolff, que distinguira três formas de razão, ou princípio, correspondentes às três primeiras formas de Schopenhauer do princípio de razão suficiente. Schopenhauer pensava também que Wolff dissera algo que sugeria sua quarta forma de princípio, a da ação.

Para ele, o princípio do ser tinha a ver com a organização das representações no espaço e no tempo, que, pensava ele seguindo Kant, eram intuições *a priori*. O princípio do devir tinha a ver com a causalidade, que considerava a única das categorias de Kant que era necessário presumir. Achava que podia demonstrar a necessidade *a priori* do princípio de que toda mudança tem uma causa, não por referência ao próprio argumento de Kant, que considerava defeituoso, mas ao que acreditava ser a ação do entendimento na própria percepção. O argumento, que na verdade é insatisfatório, diz que não podemos perceber coisa nenhuma sem pressupor a verdade do princípio.

O princípio do conhecimento liga-se à razão e à verdade, porque achava que a verdade era a referência de um juízo a seu fundamento. O juízo envolve relações entre conceitos (que são por seu turno abstraídos pela razão de representações perceptuais, e não pelo entendimento), mas nenhum juízo pode expressar conhecimento, a menos que se relacione com um fundamento, ou razão *a priori*. Nesse contexto, Schopenhauer estabelece interessantes distinções entre os juízos, segundo a maneira como eles se relacionam com um fundamento. O princípio final, o da ação, alega que seu único objeto – o sujeito que quer – é sempre determinado pelos motivos, que são causas vistas de dentro. A significação precisa deste último ponto aparecerá mais tarde. Na obra principal, ele passa em revista a parte do material que se inclui sob os três primeiros princípios, embora de maneira menos sistemática, e tenta explicar os diferentes tipos de representação que são os objetos de uma consciência conhecedora. Schopenhauer considera-se um idealista transcendental e acredita que o mundo, considerado como representações, é transcendentalmente ideal, embora empiricamente real. Até esse momento, tudo o que ele diz é Kant modificado, sem parte considerável do aparato deste último.

No segundo livro da obra principal, surge o que ele considerava como sua grande contribuição à filosofia e algo que Kant não percebera: o mundo como vontade. Aceita que tem que haver a base para os fenômenos proporcionada pela filosofia das coisas-em-si de Kant, mas acha que alguma coisa fornece uma pista para a identificação positiva dessa base. Essa pista é dada pela natureza da ação (não a liberdade que Kant veio finalmente a considerar como a condição da existência dos *noumena*). Pensa Schopenhauer que se estudarmos a ação veremos, direta e imediatamente, a origem de nossa agência no que ele chama “vontade”. A vontade manifesta-se apenas em sucessivas ações corporais, e estas ações conformam-se ao princípio de que estão sempre sujeitas aos motivos que determinam a vontade. Não obstante, a agência é tal que, ao agir, ficamos conscientes, direta e imediatamente (isto é, sem recurso à inferência) do exercício da vontade.

Schopenhauer argumenta em seguida que estamos, portanto, cientes de algo que é incondicionado, e não condicionado como as representações devem ser, de

acordo com o raciocínio contido no *Sobre a raiz quádrupla*. Deve ser, por conseguinte, algo que fica fora do reino das representações e conclui que tem que ser a coisa-em-si. O argumento, infelizmente, não se sustenta. Mesmo que aceitássemos que ele demonstra que conhecimento da agência não é simplesmente conhecimento das representações, não se segue necessariamente que isso importa em conhecimento de uma coisa-em-si. A identificação seria plausível apenas se tivéssemos razão independente para pesar que há coisas-em-si, e a única razão que Schopenhauer tinha para isso era a palavra de Kant. Não obstante, embora o argumento não o leve tão longe como quer, é interessante por chamar a atenção para as peculiaridades da idéia da agência e para a maneira como ela é manifestada, ou realizada, em ação corporal. Neste aspecto, alguns comentaristas viram-no como se antecipando às opiniões de Wittgenstein, muito posterior a ele.

Se a vontade fica fora do reino das representações e, assim, é não-fenomenal, tampouco está sujeita às condições do espaço e do tempo, o que acontece com as representações, de acordo com o princípio de razão suficiente do ser. Conclui Schopenhauer que ela se situa por essa razão “fora da possibilidade de pluralidade” e que há, por conseguinte, só uma coisa-em-si. Aquilo de que cada um de nós está consciente ao querer é aquela única coisa, a vontade. Tal é a nossa natureza interior e a diferença entre nós é meramente fenomenal. A vontade é, com efeito, a única realidade que está por trás de todos os fenômenos, que ele descreve em termos da idéia hinduísta de o véu de Maia. Uma vez tendo descoberto, como julga, a pista para a identificação da coisa-em-si naquele de que estamos conscientes em nós, Schopenhauer estuda certo número de fenômenos da natureza, em particular os que indicam evidência de teleologia e que podem ser vistos da mesma maneira. Realmente, uma obra intitulada *A vontade na natureza* (1836) é dedicada inteiramente a esse fim. É importante notar, porém, que aquilo que ele considera como a vontade na natureza é exatamente a mesma coisa que descobrimos em nós, e não simplesmente algo parecido. É por essa razão, também, que aquilo de que estamos conscientes em nós como motivos são as mesmas coisas que são vistas como causas em outros fenômenos.

Na terceira parte do *O mundo como vontade e representação*, ele estuda a arte. A apreciação artística envolve a contemplação daquilo que ele interpreta como idéias platônicas, que se revelam nas obras de arte. Essas Idéias, diz ele, constituem graus de objetivação da verdade. Trata-se de uma noção sumamente difícil de entender. Uma Idéia Platônica é um exemplar ideal. Para Schopenhauer, elas são representações para as quais somos dirigidos na contemplação de obras de arte. São representações de protótipos de graus ou gradações variadas de perfeição, nas quais a vontade se realiza. Ele as defende também sobre outros fundamentos, incluindo a necessidade de uma ponte entre a vontade única e o mundo de fenômenos mutáveis. No que interessa à arte, o mais

importante é que, ao contemplar as Idéias, tal como manifestadas nas obras de arte, há uma imobilização temporária da vontade.

Esse é o primeiro de dois exemplos desse tipo envolvendo o paradoxo de que a vontade, de alguma maneira, se imobiliza, porquanto a vontade é a responsável pelas representações, mesmo que seu curso seja determinado pelo princípio da razão suficiente. O segundo ocorre ao fim do trabalho, onde Schopenhauer identifica uma espécie de salvação em a vontade negar a si mesma. Na arte ocorre temporariamente a mesma coisa. Ele estudava as várias artes nessa conformidade. Reconhece, todavia, que a música não se encaixa no padrão das demais artes e sustenta que ela deve ser tratada de modo diferente. A música não é uma cópia das Idéias, mas uma cópia da própria vontade. Ela é, diz ele, parodiando Leibniz, “um exercício inconsciente em metafísica, no qual a mente não sabe que está filosofando”. Diferentes aspectos da música refletem diferentes aspectos da vontade.

O livro final da obra principal apresenta sua ética e descrição de possível salvação do sofrimento, ao qual a vida está necessariamente sujeita devido à atividade cega da vontade. Nega, em primeiro lugar, a existência do livre-arbítrio em um sentido absoluto – o que chama de *liberum arbitrium indifferantiae* (literalmente, livre opção da indiferença). Admite que eu posso fazer o que quero, mas insiste em que o que eu quero não me cabe decidir. A única liberdade da vontade é a transcendental – o fato de que a vontade em si não está sujeita a causas, como tudo mais. Em segundo, rejeita o enfoque de tipo kantiano da ética. Afirma que a motivação principal no homem e nos animais é o egoísmo, embora também haja malícia e compaixão. Esta última é a única motivação moral verdadeira. Implica uma espécie de identificação com os demais e a base metafísica disso é que nos damos conta vagamente, quando somos compassivos, de que, em um nível que transcende os fenômenos, somos todos os mesmos, todos somos vontade.

Estuda em grandes detalhes o sofrimento que o egoísmo provoca, exatamente como, na natureza, a vontade, em sua cegueira, “crava os dentes em sua própria carne”. O sofrimento é a ordem dos fatos e o pessimismo a única atitude correta. Schopenhauer foi ocasionalmente chamado de o filósofo do pessimismo e, talvez, fosse mesmo. Mas sua alegação de que o pessimismo é a única atitude correta é do mesmo tipo que sua filosofia e concepção de vontade. A vontade é cega porque o intelecto, que poderia torná-la diferente, é uma função do cérebro e este é um dos fenômenos realizados pela vontade. O sofrimento, assim, torna-se inevitável.

O bem reside na compaixão pelos demais e o homem bom vive “no mundo de fenômenos amigáveis”. Não obstante, não se pode evitar o sofrimento. O suicídio não é solução, porquanto não fornece maneira de escapar da vontade. O suicida, diz ele, “quer vida e está simplesmente insatisfeito com as condições nas quais

ela veio existir para ele”. A única fuga da vontade está naquela introvisão da unidade real das coisas que é subjacente à virtude. Se isto for combinado com o ascetismo, de modo que as exigências do corpo sejam recusadas, a vontade aquietar-se e se a morte lhe chega, “para ele que assim termina, o mundo termina na mesma ocasião”. Realmente, como segunda melhor alternativa, o próprio sofrimento pode ter o mesmo efeito. Este é o segundo exemplo da vontade negando paradoxalmente a si mesma. Ele, porém, deixa claro que não podemos garantir que isso sucederá. É, diz ele, como um efeito da graça.

À parte, porém, o paradoxo envolvido na vontade negando a si mesma, há também o problema de como a morte ascética pode implicar uma escapatória da vontade, que não ocorre no caso da morte comum. Na morte comum, é apenas um fenômeno que cessa (embora “cessar” seja a palavra errada, uma vez que Schopenhauer pensa, juntamente com Kant, que o tempo é meramente ideal e que quando morremos não há “depois” para nós). Ainda assim, a vontade existe eternamente. De que modo, então, pode a morte ascética fazer alguma diferença? A resposta que ele nos dá é obscura, embora insista, nas palavras finais do livro, que para aqueles nos quais a vontade virou e negou a si mesma, “este mundo tão real nosso, com todos seus sóis e galáxias é – nada”.

O que quer que possamos pensar disso, é possível entender por que Schopenhauer diz que sua obra é o desenvolvimento de um único pensamento. Sua determinação de levar até o fim as conseqüências de sua suposta introvisão impressiona em sua consistência. Não se pode negar, contudo, que o argumento não tem validade no ponto a que atribui tanta importância: a identificação da coisa-em-si com a vontade. (Talvez até que isso seja bom!) Não obstante, é fascinante a apresentação que Schopenhauer faz de seu sistema. Ele tem também muitas coisas interessantes a dizer sobre assuntos incidentais a seu argumento principal, tais como sexo, nascimento e morte. O contraste entre seu enfoque de assuntos filosóficos e o de Hegel é, contudo, notável. E sejam ou não suas idéias aceitáveis, chegar a Schopenhauer depois de Hegel é como passar de um gole embriagante de bebida fortíssima para algo como água quase pura.

NIETZSCHE

O único filósofo que alegou ter sido influenciado por Schopenhauer foi Friedrich Nietzsche (1844-1900), embora suas idéias filosóficas sejam muito diferentes das de seu suposto mestre, a despeito de semelhanças superficiais em certos pontos. Em particular, a idéia de vontade de poder, tão importante para ele, difere inteiramente da concepção de Schopenhauer sobre vontade. Nietzsche nasceu em Rocken, Alemanha, embora mais tarde tenha repudiado suas origens alemãs. Estudou filologia clássica em Bonn e Leipzig, onde impressionou um de seus professores, Friedrich Ritschl, através do qual obteve um cargo na Basileia a fim de lecionar sobre clássicos e filosofia grega. Acabou por adquirir a cidadania suíça e tornar-se professor-titular. Nessa cidade, fez amizade com Wagner, que

nessa ocasião residia em Tribschen, nas proximidades de Lucerna. Escreveu vários trabalhos durante esse período, mas, finalmente, desiluiu-se com Wagner, como deixou bem claro no *Humano, demasiado humano*, publicado em 1878. No mesmo ano, por motivo de saúde, renunciou ao cargo na Basileia, daí em diante levando uma vida mais ou menos solitária, escrevendo penosamente várias outras obras. Em 1889, enlouqueceu e viveu o resto da vida sob os cuidados da irmã, que se instalou como sua real intérprete e alta-sacerdotiza do culto de Nietzsche. A loucura contaminou algumas de suas últimas obras, como *Ecce Homo*. Nem todas as obras anteriores foram também claras e o estilo de Nietzsche é tanto o do poeta como o do filósofo. Na verdade, o *Assim falou Zaratustra*, que muitos consideram a quintessência de Nietzsche, é em grande parte um trabalho poético, partes do qual foram usadas como libreto por vários compositores.

Seu primeiro trabalho foi *Nascimento da tragédia*, no qual distingue entre os enfoques apolíneo e dionisíaco e descreve a tensão entre eles. A obra consiste em uma reavaliação da cultura grega e da posição da arte na mesma. A ânsia dionisíaca associa-se à embriaguez ou intoxicação, ao passo que, na apolínea, isso ocorre com sonhos e visões. O título completo da obra é *O nascimento da tragédia no espírito da música*. A música é, no fundo, dionisíaca em natureza, especialmente em sua vinculação à dança. A ênfase da arte apolínea é posta na descrição de coisas. A tragédia nasceu de uma tentativa de impor esse tipo de enfoque à ânsia dionisíaca. Ela foi, na verdade, destruída por Eurípides, em quem Nietzsche vê o aspecto apolíneo assumindo o controle. Isto foi feito sob a influência do socrático, uma vez que Nietzsche vê em Sócrates uma ênfase excessiva na razão como meio para a salvação do homem. Mais tarde, Nietzsche manifestaria insatisfação com sua primeira obra, embora nela se encontrem temas que se tornariam dominantes em trabalhos posteriores, muitos dos quais assumem a forma de coletâneas de aforismos, nos quais ele verte uma mensagem dirigida à humanidade. Talvez o tema mais dominante seja a ênfase na vida e no papel das formas de arte no enfrentamento dos problemas que a vida pode gerar, do que a tragédia é testemunha.

Outros vêem em Nietzsche mais o moralista do que o filósofo. Ele insta com os homens para que assumam certas atitudes em relação à vida, se puderem. Estas últimas palavras merecem destaque dada a crença de Nietzsche de que a maior parte da humanidade, o rebanho, é incapaz disso, e fala em termos candentes, especialmente no *Zaratustra*, da emergência do *Ubermensch*, o Super-Homem, que transcenderá as inibições, eivadas de culpa, dos homens comuns em uma alegre e inocente afirmação de vida, mas, ainda assim, no domínio de si mesmo e de seus impulsos instintivos. Trata-se de uma forma do bem que se situa, nas palavras do título de outra de suas obras, além do bem e do mal no sentido ordinário. Isto porque, neste sentido, bem e mal se opõem e se pressupõem. A vida do Super-Homem, no entanto, é vista como algo inteiramente positivo, um

exercício de poder completo, sem qualquer negatividade. A maioria dos homens é incapaz disso. Eles são humanos, demasiado humanos.

Seria errôneo, contudo, entender Nietzsche como preocupado em toda a sua obra em pregar um sermão, mesmo que um sermão anticristão e anti-religioso. Tira ele de Schopenhauer a noção de vontade, embora, ao contrário deste, interprete-a como vontade de poder. Reconhece valor também no que Schopenhauer disse sobre as forças que governam a vida. Mas nada quer com a idéia de vontade como coisa-em-si. Na verdade, rejeita todas as concepções desse tipo, todas as tentativas de formular essa sorte de metafísica, enfatizando uma subjetividade radical. É uma subjetividade que repudia a idéia de verdade como uma forma de objetividade (algo que poderia ser visto, por exemplo, em uma correspondência com os fatos). Segundo ele, não há acesso aos fatos independentemente de pontos de vista humanos. A verdade reside na superioridade de um ponto de vista na obtenção da dominação. A verdade é, então, poder.

Isto envolve uma reestruturação radical do conceito de verdade, de uma maneira que tem algo em comum com o relativismo da alegação de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, exceto que, segundo Nietzsche, o homem comum tem medo de exercer a vontade de poder a fim de conseguir um ponto de vista que transcenda os comuns. A antiobjetividade e, até certo ponto, a anti-racionalidade de tudo isso levou alguns comentadores a caracterizá-lo como existencialista, enfatizando a existência acima da razão, em contraste com Hegel. Na medida em que isso é verdadeiro, Nietzsche pode ser posto ao lado de Kierkegaard, que estudaremos no capítulo seguinte, como constituindo uma reação a Hegel. Não é claro, contudo, que Nietzsche se considerasse dessa maneira.

Ademais, o tipo de subjetividade e relativismo que prega não é absolutamente uma forma de individualismo. Na verdade, e isto é curioso do ponto de vista da filosofia contemporânea, Nietzsche deu grande importância à linguagem como força dominante na formação de nossa visão das coisas e a linguagem é, em muitos sentidos, um fenômeno social. Daí, a subjetividade que adota não é daquelas que encontra sua inspiração nem no individualismo que o pensamento de Descartes pressupõe nem na relação que o cristianismo supõe existir entre o indivíduo e Deus. O relativismo e antiobjetivismo de Nietzsche são mais sociais que individuais. Tal como Protágoras, ele pensa que algumas perspectivas são melhores do que outras, mas, para ele, a melhor é a mais forte (não somente deve ser). A ênfase habitual na verdade e no conhecimento, pensa ele, é um destaque dado a formas de falsificação e distorção que são mantidas nos interesses da continuação da vida. Mas a consciência e as formas que ela assume são basicamente fenômenos sociais e dependem de relações sociais para seu desenvolvimento.

Apesar disso, o Super-Homem tem que transcender crenças e atitudes comuns e, indo além do bem e do mal, ele ultrapassa as atitudes comuns socialmente determinadas. Nietzsche considera a moralidade comum como a moralidade do escravo, em contraste com as idéias e atitudes do senhor. A moralidade e a consciência comuns são simplesmente as atitudes internalizadas no indivíduo, através da determinação social, pelas influências do “rebanho”. O senhor abraça o poder e o usa com prazer; os escravos, em contraste, temem-no. A moralidade, em geral, é apenas um conjunto de regras, os costumes, impostos pela sociedade e, como tal, é antitética ao que é natural e se opõe à vida.

No *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche dá sua versão de como isso acontece. Para dar expressão à idéia-chave dessa visão, recorre à palavra francesa *ressentiment*, alegando que para ela não há uma palavra alemã adequada. Não há razão por que não devamos usar a palavra *ressentimento*. Os escravos – isto é, os que são inferiores por causa de sua incapacidade de usar poder – não apenas temem o senhor, que detém esse poder, mas ressentem-no também. “Historicamente”, acredita Nietzsche, esse ressentimento foi esgotado ao conseguirem os escravos que os senhores adotassem sua própria avaliação da relação. Desta maneira, o poder é visto como mau e o senhor é levado a adotar o ponto de vista dos escravos sobre o que é bom. Ao fazer isso, ele se torna incapaz de exercer sua vontade e vira isto contra si mesmo na forma de auto-agressão. Disso derivam as formas de repressão e consciência pesada que Nietzsche vê na sociedade comum. Elas são realizadas, acredita, pela instituição da religião. É bem conhecida a declaração de Nietzsche de que Deus está morto. Ele destaca seu entendimento do papel da religião em geral, e do cristianismo em particular, como sendo o reforço da moralidade de escravos.

Portanto, a moralidade, da forma como existe hoje, é na realidade a imposição de uma moralidade de escravos àqueles que deviam saber que isso não se faz. Uma moralidade realmente nobre nasceria da auto-afirmação. Realmente, não se supõe que nada disso seja história. Tem, antes, o *status* que, na maior parte das vezes, é ligado à idéia de estado de natureza. Trata-se de uma tentativa de explicar as complexidades das atitudes gerais dos homens e apontar um caminho de eliminação das inibições à vida que essas atitudes geram em nós. Uma moralidade de senhores seria coisa inteiramente diferente. Neste contexto, Nietzsche invoca a idéia da “besta fulva”, como marca característica das raças superiores. Trata-se de uma noção que, com toda razão, foi julgada abominável quando usada em conexão com a política ariana dos nazistas, embora, provavelmente, não fosse intenção de Nietzsche coisa alguma nesse sentido. A “besta fulva” (provavelmente o leão) representa apenas uma característica que as raças superiores talvez revelem.

O Super-Homem é um espírito livre, para quem tudo é possível, e para quem verdade e ciência nada são. Nietzsche tem sido amiúde descrito como niilista e,

de certa maneira, o é até esse ponto. Mas ele mesmo talvez não se julgasse inteiramente dessa maneira. A alegria e liberdade do Super-Homem são para ele coisas positivas, embora apenas as únicas. A liberdade que acompanha a vontade de poder e a capacidade de usá-lo são não apenas os valores supremos, mas também a única realidade, em sua opinião. Isto representa o auge do romantismo alemão, ou de uma de suas correntes. Não é o romantismo combinado com nacionalismo manifestado por Hegel, mas romantismo combinado com certo tipo de irracionalidade, tivesse ou não Nietzsche aceito essa caracterização.

A alegria do Super-Homem não é felicidade. A preocupação com esta é a marca identificadora do que Nietzsche chama, em contraste com o Super-Homem, de “o último homem” – um tipo do mais baixo denominador comum de humanidade, concebido como o rebanho. Nietzsche desprezava-o profundamente. Seu ideal era um espírito inteiramente livre, cuja alegria estivesse nessa liberdade. Poder-se-ia bem dizer que é um ideal romântico que nada tem a ver com a realidade que conhecemos. Não obstante, Nietzsche estava pronto a apresentá-lo como um ideal. Mas teria sido um ideal que esperava que fosse concretizado? Ele certamente não pensava que havia uma meta para a qual estão se encaminhando as coisas no mundo. Na verdade, disse que, se houvesse, ela teria sido alcançada inúmeras vezes. Isto porque sustentava uma doutrina que, de muitas maneiras, não parece combinar bem com suas outras teses, a doutrina do eterno retorno. Exatamente as mesmas coisas (não apenas coisas semelhantes) acontecerão uma vez após outra, e já aconteceram. Não está de todo claro por que defendia essa doutrina, mas o *Zarathustra* certamente a proclama. Se não há meta final, então tudo isso é, de certa maneira, destituído de sentido, disse ele. Mas é uma falta de sentido eterna. No *Ecce Homo*, escrito no começo de sua vida, disse ele que seu critério de grandeza no ser humano é a aceitação, na verdade, o amor, do que acontece por toda a eternidade. É um ideal estranho, embora possa haver nele ecos distorcidos de Spinoza.

Nietzsche sugeriu que foi o primeiro filósofo trágico (diferenciando-se aqui do pessimismo de Schopenhauer). Muitos se sentiram atraídos por suas idéias, mas, em sua totalidade, elas talvez revelem um gosto excessivo pelo paradoxo romântico. Evidentemente, a filosofia não podia ir mais longe nessa direção.

15

DUAS REAÇÕES A HEGEL: MARX E KIERKEGAARD

Poderia sugerir algum leitor que já comentamos algumas reações a Hegel. Responderíamos que embora Schopenhauer fosse certamente contrário a Hegel, interessaram-no mais as verdades que pensou que deviam ser derivadas de Kant, mas que este não conseguiria perceber; e ainda que Nietzsche se opusesse diametralmente a Hegel em suas opiniões, não está claro que se considerasse como reagindo a ele. A situação é diferente no caso de dois filósofos que serão estudados neste capítulo, Marx e Kierkegaard, por maiores que fossem suas diferenças.

MARX

Nega-se algumas vezes que Karl Marx (1818-83) tenha sido um filósofo ou, de qualquer maneira, uma grande figura na filosofia. Não se pode negar, no entanto, que suas idéias foram imensamente influentes tanto política como filosoficamente. Deixá-lo de fora de qualquer história da filosofia seria absurdo. Por outro lado, muitas das obras de Marx, em especial em seu último período – trabalhos como *O Capital* (o primeiro volume publicado em 1876 e os demais postumamente) e o anterior *Grundrisse* ([*Para a crítica da economia política*], iniciado em 1857 como um esboço do qual foi extraído o *Contribuições para uma crítica da economia política*, de 1859) – tinham a economia como seu principal tema. Eruditos têm discutido se deveremos distinguir entre um anterior e posterior Marx, com certo grau de descontinuidade entre eles. A opinião corrente parece enfatizar a continuidade de seu pensamento filosófico, o qual, embora não hegeliano, foi profundamente influenciado por Hegel. Não obstante, o maior volume de conteúdo filosófico é encontrado nos primeiros trabalhos, como o *A ideologia alemã*, escrito em colaboração com Friedrich Engels (1820-95), e o *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844* (Marx e Engels colaboraram ainda no *Manifesto comunista*, de 1848).

Marx nasceu em Trier, Alemanha. Estudou direito na Universidade de Bonn, mas logo se transferiu para Berlim, onde se dedicou à filosofia e ligou-se aos chamados “Jovens Hegelianos”, um grupo que incluiu, a intervalos, Ludwig Feuerbach (1804-72), Max Stirner (1806-56) e Engels, e era liderado na época por um conferencista, Bruno Bauer. Marx mudou-se em seguida para Colônia, onde editou a *Rheinische Zeitung*, publicação fechada pelas autoridades em 1843. Transferiu-se depois para Paris, onde permaneceu até 1845, fortemente envolvido com idéias socialistas, e iniciou sua colaboração e amizade com Engels.

Finalmente expulso de Paris, chegou a Bruxelas, onde se tornou um dos líderes da Liga Comunista. Após uma curta estada na Alemanha, seguiu com esposa e filhos para Londres, onde permaneceu durante o resto da vida, trabalhando, como todos sabem, na sala de leitura do Museu Britânico.

Os Jovens Hegelianos com quem se ligou em Berlim formavam um grupo político radical, embora estivessem todos interessados em reinterpretar Hegel em um espírito menos místico. Feuerbach pensava que o hegelianismo era a expressão racional do cristianismo, embora interpretasse ambos de maneira inortodoxa. No *A essência do cristianismo* (1841) sustentou que a religião, pelo menos em sua forma cristã, diz respeito à relação do homem com sua própria natureza, ou espécie, embora esta natureza seja considerada como algo externo. Na verdade, todos os atributos de Deus são também da natureza, ou espécie, humana, e o conhecimento de Deus é realmente uma forma de conhecimento de si mesmo pelo homem. O homem projeta seus pensamentos e sentimentos sobre si mesmo em um objeto externo, que ele chama de Deus. O estudo apropriado da teologia devia ser, na verdade, a antropologia, que envolve a observação dos homens e não apenas um exercício de razão. O que Hegel considerava como a consciência de Deus (ou o Espírito Absoluto) de si mesmo, era realmente, a própria consciência de si mesmo do homem, considerada como consciência de sua natureza essencial. Isto é, na verdade, uma interpretação materialista de Hegel.

Algo disso sobrevive no *Manuscrito de 1844*, na idéia de uma espécie-ser ou espécie-vida, da qual se alienou o homem. Marx, porém, acabou por criticar Feuerbach, a despeito de uma primeira reação entusiástica ao que ele dissera sobre religião, sobre o fundamento de que o materialismo não era dialético – o que quer dizer que não assumiu uma apropriada visão histórica. No seu *Teses sobre Feuerbach* (1845), criticou-o por pensar na essência do homem como uma abstração e por não perceber que ela é, na verdade, a “totalidade das relações sociais”. Feuerbach fora, em consequência, obrigado a “ignorar o processo histórico”. Insistiu ainda que Feuerbach não conseguira ver o mundo sensível como “atividade sensorial humana, prática” e terminou com a famosa observação de que “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras. O importante é *mudá-lo*”.

Sua reação a Max Stirner foi, de certa forma, semelhante, embora a crítica tivesse caráter muito mais vasto. Stirner objetava por completo à idéia de uma essência humana, juntamente com a idéia de que constituía a meta do homem realizar essa essência. No *The Ego and Its Own* (1845), expôs uma idéia bem nietzscheana de ego livre e independente, que cria a si mesmo e a seus pensamentos. O que importa para o ego, e a única coisa que importa, é aquilo de que pode apropriar-se. O indivíduo é, assim, único: “Eu não desenvolvo o homem, não como homem, mas como eu, eu desenvolvo... a mim mesmo”. Marx criticou esse egoísmo, que considerou como produto de uma sociedade burguesa, e atacou

também Stirner por não reconhecer esse fato e por supor que são as idéias do ego que determinam as coisas, e não as relações históricas reais. As idéias, disse ele, são determinadas e alteradas pela vida e isso significa pelos modos da produção material e pelo intercâmbio material. Em tudo isso, ele está alegando que os Jovens Hegelianos não vão suficientemente longe em seu materialismo. O importante a ser conservado da obra de Hegel é o enfoque histórico, ou desenvolvimentista, a dialética, e nisto os Jovens Hegelianos ficaram aquém do desejado.

Sustenta Marx que há “momentos”, ou fases, no desenvolvimento da consciência de si, mas que estes não devem ser interpretados em termos do tipo de metafísica idealista proclamada por Hegel. Ainda assim, a idéia de que há essas fases é, em si, essencialmente hegeliana. Essa a razão por que Engels disse que Marx quis “pôr Hegel de cabeça para baixo”. A primeira fase é aquela em que o homem está absorvido em sua “espécie-vida”. Através de seu trabalho, a natureza é por assim dizer construída, de modo que ela se manifesta como *seu* trabalho e *sua* realidade. A segunda fase envolve alienação de si mesmo e de sua “espécie-vida”, e isso significa que o homem se aliena também dos outros homens e que “todos os outros, de idêntica maneira, se alienam da vida humana”. A “espécie-vida” do homem torna-se apenas um meio de existência física. O resultado é a propriedade privada, que constitui a expressão da alienação do homem. Através dela, objetos adquirem um valor independente do que os homens neles puseram com seu trabalho. Ocorre um processo de externalização da consciência, de modo que aquilo que o homem é projeta-se nos objetos. Daí a idéia de alienação. Através da alienação de si mesmo, dessa maneira, o homem aliena-se dos outros e torna-se um objeto para eles. Esta é a negação da primeira fase, ou momento, da consciência.

A terceira fase – uma negação da negação, em termos hegelianos – é o comunismo. Nele há a abolição da instituição da propriedade. Inicialmente, poderá haver uma simples universalização da propriedade no sentido em que se considera que as coisas pertencem a todos. Finalmente, contudo, ocorre a abolição completa da propriedade e, desse modo, há integração completa entre coisas e necessidades humanas. Dessa maneira, pensa Marx, desmoronam as barreiras entre um homem e outro. Da maneira como descrevemos isso, parece haver uma fusão entre as fases “dialéticas” da consciência e consciência de si e as fases históricas na existência humana. É de fato característico do antigo Marx que ele conserve a idéia hegeliana de história segundo o padrão que a fenomenologia revela como inerentes às idéias de fases de desenvolvimento em formas de consciência. Um dos aspectos da diferença que alguns comentadores viram entre o antigo e o novo Marx é que, neste último, a consciência e todas suas formas são vistas como aspectos de uma “superestrutura” que emerge, e só pode emergir, de uma “base” econômica. Voltaremos a essa idéia adiante, mas realmente não há contradição a este respeito entre os dois estágios do pensamento

de Marx. Isto porque não é alegado pela teoria mais antiga que os fatos e relações econômicas surjam de inter-relações prévias da consciência. Em vez disso, há uma identidade entre os fatos e relações sociais e econômicas, por um lado, e as inter-relações da consciência, por outro.

Isto acontece porque Marx não interpreta a consciência da maneira como o faz Hegel. Para ele, ela já é socializada e material em natureza e falar em consciência é falar como homens tratam os objetos e uns aos outros. Além do mais, a espécie humana que Feuerbach enfatizou é considerada por Marx em termos da idéia de uma espécie-vida, que é uma forma de existência social, na qual os indivíduos se reconhecem como seres sociais e como tendo uma maneira socialmente determinada de existência. A preocupação de Marx com as fases, ou momentos, da consciência é com as formas de relação e existência social, que concebe em termos materialistas. A consciência que diz emergir como superestrutura da base econômica, de acordo com, por exemplo, o posterior *O Capital*, é a estrutura das instituições humanas e o sistema de crenças, valores etc., que constituem o que ele chama de uma “ideologia”. Os três momentos do pensamento mais orientado para Hegel do velho Marx correspondem aproximadamente ao “para o ser”, “no ser”, e “no e para o ser” de Hegel.

O primeiro estágio é, com efeito, uma forma de subjetivismo. Tudo o que importa para os seres humanos é sua espécie-vida. Isto consiste em trabalhar a natureza inorgânica, ou o mundo objetivo, de uma maneira que diferencia o homem dos animais, que produzem apenas o que é indispensável para suas necessidades imediatas. No trabalho e na produção o homem se duplica, produzindo uma espécie de imagem de si mesmo naquilo que criou. É através disto que “a natureza manifesta-se como seu trabalho e sua realidade”. A ênfase no trabalho e na produção é um aspecto da chamada “teoria do valor do trabalho” – a de que o valor de uma coisa é função da quantidade de trabalho que entra em sua produção, de modo que qualquer mais-valia que é acrescentada a ela no processo econômico tem que ser uma forma de exploração. Marx amplia essa teoria no *O Capital* como parte de uma descrição do capitalismo, embora suas origens estejam no pensamento do período anterior, e na opinião de que, na primeira fase, as coisas são na realidade o que o homem faz delas com seu trabalho. Parte da explicação da alienação, que se segue, é que as coisas vêm a ter um *status* independente do que os homens fizeram delas com seu trabalho. Fazer através do trabalho é o que corresponde, na teoria de Marx, aos processos ativos da consciência em tornar realidade o que é dado na obra de Hegel. Trata-se de uma versão socializada e materializada do idealismo e é importante que este aspecto do pensamento de Marx seja reconhecido. Constitui, na verdade, uma espécie de premissa de seu argumento, e por sinal duvidosa.

O fato de ser apenas a primeira fase, ou momento, não a torna menos duvidosa, uma vez que as fases subseqüentes dependem da primeira. A segunda fase, do trabalho alienado ou alienação de si mesmo, surge da externalização ou

objetivação dos objetos da produção pelo homem. No *O Capital*, ele diz isso em termos da idéia do “fetichismo das mercadorias”. Tirou ele a idéia do fetichismo do *Cult of Fetish-Gods*, de Charles de Brosses, publicado em 1760, segundo o qual o fetiche é um objeto inanimado ao qual se atribuem poderes mágicos. A suposição era que esses poderes constituíam uma projeção, sobre um ídolo, das características dos seres humanos que o estabelecem. (A concepção de religião de Feuerbach aproximava-se, na verdade, em muito dessa opinião.) Na opinião de Marx, as mercadorias ganham uma correspondente vida própria e esse papel é visto *par excellence* no dinheiro, pelo qual o valor de uso (o valor atribuído a alguma coisa por causa do papel que ela representa em relação a seres humanos) transforma-se em valor de troca. Se este é concebido em termos de que algo do ser humano é objetivado em tais objetos, a noção de alienação torna-se clara. Algo que é realmente humano separa-se desse ser humano. Marx entende que isso ocorre da forma mais extremada na instituição da propriedade. Além do mais, acha que nessa forma de alienação os homens se alienam uns dos outros. Transformam-se em meios recíprocos porque eles, também, transformaram-se em propriedade a ser comprada e vendida por dinheiro. Fala-se com grande convicção do papel corruptor do dinheiro neste particular: é a divindade visível mas também a meretriz universal. É a “essência alienada do trabalho e do ser do homem” e domina-o enquanto ele a adora.

A fase final deve ser aquela em que há identidade entre a espécie-vida do homem, considerado como ser social, e a natureza. Nesse caso, a existência natural do homem torna-se uma existência humana e a natureza torna-se também humana. Não é fácil compreender, embora seja mais fácil de entender, mesmo que não para aceitar, a crença de Marx de que, nesse estado de coisas, surge uma comunidade autêntica, sem exploração sob qualquer forma. Neste caso, a propriedade é abolida, o que acontece também com o Estado. Marx veio a acreditar que tal coisa era inevitável porque o capitalismo possui uma incoerência inerente, e, assim, encerra as sementes de sua própria destruição. Ela não ocorrerá, contudo, sem uma revolução violenta. Em primeiro lugar, deverá instalar-se a ditadura do proletariado, mas, subsequente, o Estado murchará e surgirá o verdadeiro comunismo.

Mas tudo isso faz parte do pensamento posterior de Marx, onde se nota talvez maior ênfase nas forças históricas e em um supostamente necessário desenvolvimento histórico. Isto veio a ser chamado de “materialismo dialético” e tornou-se a ortodoxia marxista. É uma teoria supostamente científica, segundo a qual o desenvolvimento ao longo de princípios marxistas é inevitável, porquanto o sistema capitalista possui contradições inerentes que terão que ser solucionadas por um sistema mais aperfeiçoado. Permanece esse tanto da idéia hegeliana de dialética. É também no contexto dessa teoria que ele estabelece a distinção entre base e superestrutura. A superestrutura de instituições jurídicas e sociais, e o sistema de crenças, etc., que constituem a ideologia, nasce de uma base que

consiste de um sistema de relações econômicas e forças produtivas. É isto o que torna materialista a teoria.

Tem havido discussões entre os eruditos marxistas sobre as relações exatas entre base e superestrutura, mas isto faz parte da escolástica que o pensamento marxista gerou. À parte a linha oficial soviética sobre o marxismo, os marxistas contemporâneos tendem a se dividir entre aqueles que, como Louis Althusser (1918-84) destacam os aspectos históricos e “científicos” do materialismo dialético, e aqueles que, como Herbert Marcuse (1898-1979) e outros membros da Escola de Frankfurt, enfatizam os aspectos mais hegelianos do pensamento de Marx. Poder-se-ia denominar esses aspectos hegelianos de um tipo de idealismo materialista porque, o que frisa, é a maneira como os seres humanos constroem seu mundo através de práticas sociais. O outro aspecto do pensamento de Marx dificilmente seria isso, porquanto pressupõe, na teoria da “base”, uma versão realista das forças econômicas e produtivas.

Na verdade, contudo, há uma inevitável tensão no pensamento marxista, exatamente porque o que descrevemos como o idealismo é, de fato, materialista. Para ser isso, tem-se que presumir que as práticas materiais e sociais que determinam a consciência têm uma realidade independente da mesma, e não são criadas por ela, como sugeria o idealismo. Que de fato é assim já está implícito no *A Ideologia Alemã*, onde Marx diz: “Os homens são os produtores de suas concepções, idéias etc. – homens reais, ativos, na medida em que são condicionados por fenômenos definidos de suas forças produtivas e pelo intercâmbio correspondente a elas, até suas formas finais”. O Marx posterior destaca as forças produtivas etc., como a base sobre a qual se constrói a superestrutura, mas o pensamento já existe no Marx anterior. A filosofia marxista constitui uma reação ao hegelianismo no sentido em que, inicialmente pelo menos, tenta pôr Hegel em uma vestimenta materialista. Ao fazer isso, torna esse sistema de pensamento incoerente de uma maneira que não era assim anteriormente – embora o hegelianismo já contenha, poderíamos pensar, incoerências suficientes.

KIERKEGAARD

A segunda reação a Hegel a ser levada em conta é a que partiu de Søren Kierkegaard (1813-55), geralmente considerado como fundador do Existencialismo. Nascido em Copenhague, Kierkegaard passou nesta cidade quase toda sua vida. Estudou teologia na universidade, mas como se interessava por certos estudos literários e filosóficos, só prestou seus exames em 1840. Neste ano, noivou com Regine Olsen, mas apenas para romper o compromisso ao se convencer que o casamento, e o que ele acarretava, eram incompatíveis com sua vocação. O esforço que fez para explicar e justificar sua conduta mostra uma mistura de cômico e pomposo, mas a preocupação com esse fato permaneceu com ele durante todo o resto da vida. Era um homem profundamente religioso,

excessivamente para alguns, e passou muito tempo em controvérsias com a igreja oficial dinamarquesa, que achava que ele pervertia a mensagem original de Cristo. Suas idéias só obtiveram reconhecimento muitos anos depois de sua morte.

Considerava ele as idéias de Hegel como um anátema, sobretudo porque o filósofo alemão não levava em conta, em sua opinião, a existência pessoal nem reconhecia a natureza pessoal de Deus. A relação do homem com Deus é, na verdade, o tema dominante das obras de Kierkegaard. A primeira delas, *Ou/Ou*, publicada em 1843, contém ostensivamente uma opção entre dois estilos de vida, que ele chama de o estético e o ético. O resultado final, porém, é a sugestão de que ambos devem ser rejeitados em favor de um terceiro, o religioso. Trata-se de uma obra curiosa, começando com um discurso por parte de “A” sobre o estilo estético de vida, que tem muito a ver como o *Don Giovanni*, de Mozart. Isto é seguido pelo “Diário de um Sedutor”, que pretende ser algo encontrado entre os papéis de “A”, e constitui o registro das relações entre Johannes, o sedutor, e Cordélia, o objeto de sua sedução. Descreve os métodos adotados por Johannes que, tendo nas últimas duas páginas conseguido realizar o que queria, abandona-a sem qualquer interesse ulterior, tendo, como diz, introduzido a moça em uma esfera mais alta de consciência! A Parte II consiste de duas cartas, sobre “A Validade Estética do Casamento” e “O Equilíbrio entre o Estético e o Ético na Composição da Personalidade”, e de um sermão de autoria de um padre não identificado pelo nome. As cartas são escritas por “B” como crítica a “A”, mas revelam que são, na verdade, escritas por um juiz Wilhelm, que visitava freqüentemente “A”. O juiz Wilhelm representa o estilo ético de vida contra o estético de “A”. O padre fala de religião.

Por “estético”, Kierkegaard entende o interesse pelos sentidos e pelo que é imediato, incluindo o prazer e o erotismo. “A” defende o “método de rotação”, implicando o abandono de um prazer a fim de provar um outro, mas apenas para voltar ao primeiro. O juiz Wilhelm, por outro lado, faz a apologia da obediência ao dever por livre opção e de uma vida que o tenha como objetivo. Em contraste com a temporalidade da vida de “A”, exalta o ponto de vista do eterno e é ele quem apresenta a opção do “ou/ou”. O padre, porém, expõe o pensamento de que “contra Deus, estamos sempre em erro”. O juiz Wilhelm quer a livre-opção e o domínio de si mesmo, mas estes são, na verdade, ídolos, embora daqueles que, pelo seu colapso, podem levá-lo a Deus. Outro aspecto de tudo isso é encontrado no *Temor e tremor* (também de 1843), ostensivamente escrito por Johannes de Silentio (outro dos pseudônimos de Kierkegaard), no qual há uma notável discussão da ordem de Deus a Abraão para que sacrifique seu filho, Isaac. O dever de Abraão com o filho contrapõe-se ao que tem com Deus, com todo o paradoxo que isso envolve. No *Pureza de coração é querer uma única coisa* – um dos *Discursos edificantes* escritos em 1846 e publicado em 1847, aparentemente uma “preparação espiritual para o ministério da confissão” –

Kierkegaard considera como falha humana suprema o que chama de “irresolução”, uma forma de auto-ilusão. Querer o bem, diz ele, é querer apenas uma coisa.

O cristianismo que prega é sobremodo protestante e grande parte do que escreveu pode ser classificado como uma forma muito curiosa de teologia desse tipo. Uma das noções principais, pela qual é muito conhecido, é a da angústia (*Angst*), que é o chamamento do eterno no mundo dos sentidos, que é detalhada no *O conceito da angústia* (1844). A persistência obstinada em uma vida entregue aos sentidos forçosamente resultará em desespero, conforme descrito no “*O desespero humano*” (*Doença para a morte*). No *Migalhas filosóficas*, discute como Deus e o eterno podem manifestar-se no tempo e na história, mas sua principal obra filosófica é o *Pós-escrito anticientífico final* (1846), no qual argumenta que um sistema filosófico como o de Hegel é, na verdade, uma impossibilidade, porque não pode levar em conta a existência real. A verdade, diz, é constituída pela subjetividade, através da qual Johannes Climacus (o pseudônimo usado na ocasião), porém, não pretende defender a tese da relatividade da verdade, a despeito da similaridade dessa idéia com a alegação de Nietzsche. O importante é, sim, que tentativas de se chegar à objetividade, de acordo com o sistema de Hegel, não podem lidar com o indivíduo e sua existência. Em seu lugar, Kierkegaard recomenda o “pensamento subjetivo” e a introspecção. “Só a verdade que edifica”, diz, “é verdade para nós”. O ser humano está colhido entre o tempo e a eternidade e suas decisões e opções determinam o que é isso para ele. No fim, a opção é entre ele mesmo e Deus. A busca de qualquer verdade que porventura exista deve ser pessoal.

O quanto de tudo isso constitui filosofia autêntica é matéria de debate. Mas a antítese e a rejeição de Hegel são bem reais. A profunda, embora peculiar, religiosidade de Kierkegaard e sua conseqüente concepção do homem são fenômenos que temos que levar em conta, mesmo que alguns os achem excessivamente demais para aceitar. Seu pensamento proporciona, não obstante, um senso apropriado do religioso e, dessa maneira, oferece um claro contraste com a religião à filosofia de Hegel e ainda mais, talvez, com a de Feuerbach. No que interessa à filosofia, o que teve a maior influência foi a ênfase na opção individual, que encontrou seu eco, por exemplo, na filosofia de Jean-Paul Sartre, na qual a religião está inteiramente ausente.

16

O EMPIRISMO DO SÉCULO XIX E ALGUMAS REAÇÕES A ELE

COMTE

No tempo em que Hegel e sua influência dominavam na Alemanha, as coisas eram diferentes na França e na Grã-Bretanha. Após Maine de Biran, e até o aparecimento de Henri Bergson em fins do século, o único filósofo francês digno de nota foi Augusto Comte (1798-1857). Comte, de várias maneiras, deu continuidade à tradição dos *philosophes*, proclamando que todo conhecimento se baseava em fenômenos e em suas relações. Sua principal preocupação, no entanto, foi a metodologia e Comte é conhecido como o fundador do positivismo, a doutrina de que todo conhecimento propriamente dito deve ser sujeito a cânones de verificação em termos de experiência. Ele argumentou, na verdade, que o positivismo, o recurso positivo aos fenômenos, era o último estágio de um curso em três etapas do desenvolvimento histórico, os dois primeiros envolvendo tentativas de explicar as coisas em termos teológicos e metafísicos, respectivamente. Julgava que, pela primeira vez, fornecia uma descrição positiva, científica, da sociedade, para a qual servia de prelúdio o desenvolvimento das demais ciências. Por essa razão, é algumas vezes considerado como o fundador da sociologia. Em contraste, rejeitava a economia e a psicologia, considerando-as anticientíficas, a primeira sobre o fundamento que se preocupava apenas com um aspecto do processo social, e a segunda porque a introspecção tem necessariamente que alterar os fenômenos que são o assunto da psicologia. Suas opiniões foram expostas no *Cours de philosophie* (1830-42, versão inglesa *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, tradução de Harriet Martineau, 1853) e no *Système de politique positiviste* (1851-4), traduzido para o inglês como *The System of Positive Polity*, (1875-7). Neste último, ele descreve o que concebe como os princípios de uma sociedade cientificamente organizada, completa com uma “religião da humanidade”. J. S. Mill elogiou o primeiro, mas considerou o segundo como um sistema de “despotismo espiritual”.

J. S. MILL

John Stuart Mill (1806-73) foi o mais famoso filósofo da Grã-Bretanha no século XIX. Era filho de James Mill, que escreveu *The Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829), um manual que explicava os princípios da associação de idéias. Esses princípios foram, naturalmente, mencionados por Hume, mas só transformados em princípios gerais da psicologia por David Hartley no seu *Observations of Man* (1749). Na opinião de ambos os Mills, o associacionismo

acompanhava o sensualismo, a doutrina segundo a qual todos os fenômenos mentais podem ser derivados de certas sensações minúsculas. Esta opinião deve muito à tese de Hume sobre a dependência das idéias em relação às impressões, e a dependência de todas as impressões complexas de impressões simples.

J. S. Mill foi submetido pelo pai a uma educação muito rigorosa, sendo profundamente influenciado pelas idéias filosóficas do mesmo e não menos pelo seu entusiasmo, um dos quais era pelas idéias de Jeremy Bentham (1748-1832). Bentham considerava o hedonismo psicológico como o princípio governante da conduta humana. Dor e prazer são os “mestres soberanos” da humanidade. Disto “derivou” a teoria moral conhecida como utilitarismo, isto é, que o único fim da conduta humana é a maior felicidade para o maior número (teoria esta que fora proposta por Hutcheson). Bentham não mostrou com total clareza como o utilitarismo devia ser derivado dos princípios da psicologia moral que esposava. O seu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), porém, indica que um dos objetivos principais era formular um critério de legislação aceitável em geral, e do uso do castigo, em particular. Certo grau de castigo era justificável apenas se tivesse utilidade geral. O próprio *Utilitarianism* (1863) constitui uma tentativa de ampliar essa teoria, embora com objetivo moral mais geral.

J. S. Mill trabalhou de 1823 a 1858 na Auditoria da East India Company. Passou os anos finais de sua vida, na maior parte, em Avignon, embora fosse membro do Parlamento de 1865 a 1868. A partir de 1823, seu emprego evidentemente lhe deu tempo mais que suficiente para outras atividades e publicou seu *System of Logic* em 1843 e o *Principles of Political Economy* em 1848. Após aposentar-se, deu à luz sucessivamente a *On Liberty* em 1859, e *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, em 1865, à parte outros trabalhos. O *System of Logic* tem sido ocasionalmente considerado como um ataque à lógica tradicional e não há dúvida de que a parte do trabalho que despertou mais interesse foi a sobre lógica indutiva. Não obstante, ele não foi um adversário da lógica tradicional. Queria, simplesmente, colocá-la sobre o que julgava uma base empírica correta.

A obra começa com um estudo da linguagem, no curso da qual ele formula uma teoria de significação envolvendo uma distinção entre a denotação e a conotação das expressões. Um termo conotativo é aquele que “denota um sujeito e implica um atributo”. Nomes próprios são não-conotativos no sentido em que sua função é apenas a de denotar – opinião esta que, sob uma forma ou outra, tem sido muito discutida em tempos recentes. Na base dessa opinião, sustenta que as proposições necessárias são meramente verbais, no sentido em que simplesmente tornam explícita a conotação de uma palavra. As proposições matemáticas, por outro lado, não são meramente verbais, e tampouco necessárias, mas apenas generalizações amplamente confirmadas com base na experiência. As opiniões de Mill a este respeito são talvez as mais radicalmente empiristas já feitas e, de modo geral, têm que ser mencionadas apenas para serem refutadas.

Neste particular, como em outros também, Mill se opunha a William Whewell (1794-1870), que pensava que as verdades necessárias eram aquelas cuja negação seria inconcebível. Mill dizia que Whewell se confundia nesse ponto, pensando que falava em inconceptibilidade lógica, quando ao que realmente aludia era ao psicologicamente impossível. É provável que a idéia esposada por Whewell tenha maior curso hoje, embora a dívida para com ele raramente seja reconhecida. O mesmo acontece, como veremos, com a indução.

Mill achava que a inferência envolve o movimento do que é conhecimento para o que era antes desconhecido. Ela deve, por conseguinte, prover novo conhecimento. Sobre esse fundamento, pensava Mill que a maioria das deduções fracassa. Algumas, como os processos de inferência imediata (do “Alguns *As* são *B*” para “Alguns *Bs* são *A*”, por exemplo), são meras transposições verbais. Os silogismos, pensa, envolvem circularidade, uma vez que o que sei na primeira premissa de “Todos os homens são mortais, Sócrates é homem, logo Sócrates é mortal” inclui e depende na conclusão do que eu sei. Em outras palavras, tendo explicado a inferência em termos epistemológicos, Mill insiste em que os únicos fundamentos para supor conhecimento das premissas de uma inferência dedutiva são aqueles que pressupõem conhecimento da conclusão. A única inferência genuína deve ser aquela que utiliza os fatos conhecidos da experiência para chegar a proposições gerais. Os chamados argumentos dedutivos, assim, dependem de argumentos indutivos tirados de casos particulares. Daí a importância que Mill atribui à indução. (Um defensor da dedução terá que separar a questão da relação entre premissas e conclusão em um argumento dedutivo válido da questão do que é conhecido em cada caso e, assim, não explicará a dedução como um movimento epistemológico, como faz Mill.)

Os únicos argumentos interessantes da forma indutiva são, segundo Mill, os que tratam de argumentar partindo de casos particulares, dentro da experiência, para verdades gerais que, em um sentido qualificado, sustentam-se necessariamente. Ocorre isso porque os fenômenos em que estamos interessados estão sujeitos a causas e nosso objetivo ao utilizá-las é descobri-las. Mill define “causa” mediante um refinamento da versão de Hume, dizendo que a causa de um fenômeno é o antecedente “do qual ele é invariável e *incondicionalmente* conseqüente” (e explica “incondicional” dizendo que *B* é um conseqüente incondicional de *A* se *B* sempre segue *A*, sujeito apenas a condições negativas, isto é, *B* deve seguir *A*, a menos que outra causa explique por que as coisas são diferentes).

Dado isto, ele expõe quatro métodos de indagação experimental: as do acordo, diferença, resíduos e variações concomitantes. Esses métodos mostram algumas semelhanças com as tabelas de investigação de Bacon. Diferem delas porque Mill se interessa, em todos os casos, em encontrar um único invariável antecedente de um fenômeno, pois isso é o que a causa é. Desta maneira, no Método da

Diferença, ao tentar descobrir a causa de *Bs*, examinamos casos em que *Bs* ocorrem e casos em que isso não acontece, a fim de descobrir uma única diferença nas condições que prevalecem quando *Bs* ocorrem e não ocorrem. Se *As* estão presentes em todos os casos em que *Bs* ocorrem, mas quando *As* são removidos *Bs* não ocorrem, então *A* deve ser a causa de *B*. Mill considera esses métodos como *experimentais*, não simplesmente como apelos à experiência porque, neles, manipulamos eventos. Não obstante, considerava-os como procedimentos indutivos seguros para descobrir causas, a despeito da possibilidade, que admitia, de uma pluralidade de causas, e a despeito de complexidades adicionais que têm que ser examinadas quando tentamos aplicar esses procedimentos às ciências sociais.

Neste particular, Mill também se opunha a Whewell, que propunha algo muito mais parecido com o que é hoje chamado de método hipotético-dedutivo. Quer isto dizer que formulamos certas hipóteses para explicar os fatos observados e deles deduzimos conseqüências, que podem ser submetidas a testes, de maneira a confirmar ou refutar as hipóteses. Essas hipóteses têm a forma de conjecturas, que precisam ser submetidas a tal teste. Esta opinião aproxima-se da de Karl Popper entre os filósofos contemporâneos, exceto que Popper denomina a isso de “lógica da descoberta científica”, ao passo que Whewell considerava a formação de hipóteses como uma arte da mente, envolvendo inventividade e imaginação de uma maneira que a punha “fora do alcance do método”. Whewell iniciou certo número de críticas aos métodos de Mill e suas concepções, observando que as condições que ele exigia, como uma única diferença, não podem ser normalmente obtidas. Nada obstante, Mill considerava aquilo que o interessava como parte essencial de um empirismo autêntico.

As idéias epistemológicas de Mill são analogamente empiristas, particularmente sua versão do conhecimento que temos do denominado mundo externo. Isto constitui um autêntico problema para ele, uma vez que seu psicologismo acarretava que recebemos sensações isoladas, com as quais temos que construir um mundo de acordo com os princípios do associacionismo. Sua solução para o problema consistiu em propor um fenomenalismo radical. As coisas, disse, são meramente possibilidades permanentes de sensação. Quando achamos que percebemos objetos físicos, somos confrontados meramente com um conjunto de sensações, mas reconhecemos outras sensações conexas como possíveis em tais circunstâncias. Isto, além do mais, é uma possibilidade contínua. Mill expôs essa idéia em um capítulo do seu *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, intitulado “The Psychological Theory of the Belief in an External World” (Teoria Psicológica da Crença em um Mundo Externo). Hamilton (1788-1856) foi a figura de proa na denominada escola escocesa de filosofia. Descendia filosoficamente de Reid, cujas obras organizou para publicação, mas tentou também combinar as idéias de Reid com as de Kant em certos assuntos. A demolição de Hamilton por Mill foi tão completa que a escola escocesa nunca se

recuperou, mas a sua própria teoria dificilmente é aceitável. É digno de nota que foi formulada como teoria *psicológica*. Tal como a de Hume, foi um esforço para explicar, antes que justificar, por que acreditamos em um mundo externo de objetos contínuos quando só recebemos sensações.

As idéias políticas e morais de Mill atraíram talvez maior interesse. No *Utilitarianism*, introduziu refinamentos nas idéias de Bentham, distinguindo entre as qualidades do prazer. A felicidade não é apenas uma questão da quantidade de prazer produzido – algo que não distinguiria a felicidade humana da felicidade de um porco. “É melhor ser um ser humano insatisfeito”, diz ele, “do que um porco satisfeito; melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”. Pode-se dizer também que foi Mill quem fez a distinção que obteve maior curso nas discussões modernas do utilitarismo – o utilitarismo do ato e da regra. A distinção depende de ser o cálculo, sobre o maior saldo de felicidade sobre infelicidade, feito na base do que resultará da realização de um dado ato, ou na base do que advirá de observância ou não de uma regra, tal como a regra de que devemos cumprir promessas, da qual um dado ato pode ser um caso. Certamente, quando enfrenta a possível objeção de que nem sempre é possível calcular os resultados de um dado ato, e quando pensa na relação entre utilidade e o que pode parecer exigências contrárias da justiça, Mill volta às vezes à consideração do que resultaria da não observância da regra. Argumenta que é a contribuição de certas regras, ou instituições, à felicidade geral que justifica nossa observância delas, a despeito do que pode parecer a contra-utilidade do ato específico.

Não obstante, é a relação do utilitarismo com outras aparentes exigências morais que mais preocupa Mill quando estuda possíveis objeções à sua teoria. Invoca o *dictum* de Bentham, “Todos devem valer como um e ninguém como mais de um”, dizendo que “ele poderia ser escrito sob o princípio da utilidade como comentário explicativo”. Infelizmente, à parte o fato de que o *dictum* parece uma adição ao próprio princípio da utilidade, aparentemente não trata de todos os casos em que parece haver um conflito entre as exigências da justiça e a exigência de maximizar a felicidade geral. Não obstante, o aspecto principal, que os comentadores identificaram como destacando a versão de utilitarismo de Mill, é que ele oferece o que passa por ser a prova do mesmo. Em curtas palavras, é que, como a única prova de que alguma coisa é visível é que seja vista, assim a única prova de que alguma coisa é desejável é que seja desejada. Muitos comentadores observaram que “visível” significa “pode ser vista”, ao passo que “desejável” significa “por razões morais deve ser desejada”, e insistiram em que, à parte a equivocação que esse fato deixa clara, não podemos derivar um “deve moral” de um “é”: G. E. Moore fez comentários particularmente arrasadores sobre Mill, por esse motivo, no seu *Principie Ethica* (1903). Outros comentadores procuraram achar no argumento de Mill algo melhor do que parece à primeira vista, alegando, por exemplo, que há alguma conexão entre o fato de

que alguma coisa é geralmente desejada e sua desejabilidade. A discussão ainda continua e provavelmente continuará.

Uma observação final sobre Mill – a discussão da idéia de liberdade política em sua curta obra *On Liberty*. Ele não pensava que a liberdade fosse absoluta e tentou formular uma opinião correta sobre limites aceitáveis à mesma. A solução, segundo sua visão, residia em saber se os atos de um indivíduo afetavam ou não os demais. Devia haver completa liberdade para fazer as coisas que não tinham relação com outras pessoas. As restrições à liberdade eram aceitáveis apenas quando, na sua ausência, dano poderia ser ocasionado a outrem. A liberdade positiva consiste na liberdade de dar satisfação a desejos que são genuinamente da pessoa e buscar o desenvolvimento e o curso de sua própria natureza. Libertários julgaram inspirador o que Mill disse com essas palavras, embora haja nelas certa nebulosidade e provavelmente seríamos confrontados com a questão do quando e se certos cursos de ação afetam a outrem ou meramente aquele que o segue. Quantas de nossas ações realmente não têm relação com terceiros e no que consiste o dano? Deve a lei proibir a pornografia? Os costumes na vida privada de adultos aquiescentes interessam apenas a eles, ou o próprio exemplo do que fazem afeta outras pessoas? Essas questões permanecem conosco, como quer que sejam respondidas. Mill merece todo crédito por ter tentado estabelecer princípios seguros de liberdade, mas a discussão sobre eles continua.

O IDEALISMO ABSOLUTO BRITÂNICO

Entrementes, o hegelianismo começava a tornar-se moda na Grã-Bretanha em uma ocasião em que ia perdendo popularidade na Alemanha e estava sendo substituído pelo neokantismo e mesmo por interesse pelo tipo de epistemologia que era típico do empirismo britânico. Até certo ponto, por conseguinte, houve uma troca de papéis filosóficos entre os dois países. O hegelianismo encontrou seu lar principalmente em Oxford, embora, devido a interesses e tradições locais, fosse de um tipo modificado. De modo geral, havia menos aceitação dos métodos hegelianos do que de seus resultados. F. H. Bradley, por exemplo, falou na “bala incruenta das categorias” e negou mesmo que fosse hegeliano.

O primeiro dos hegelianos britânicos digno de atenção foi T. H. Green (1836-82), ou melhor, foi um hegeliano modificado por Kant. Atacou ele a crença empirista e sensualista nas sensações pequenas e separadas, salientando que a realidade teria que envolver relações, que são em si contribuições da mente. Essa doutrina aproxima-se muito da existente nos primeiros capítulos do *Fenomenologia*, de Hegel. Green aceitou também a idéia hegeliana do *status* do Estado, o que ocorreu também com Bernard Bosanquet (1848-1923) no seu *Philosophical Theory of the State*. Bosanquet deu ainda contribuições à lógica segundo princípios hegelianos e foi talvez o mais ortodoxo dos hegelianos britânicos.

O maior dos idealistas absolutos britânicos foi sem dúvida F. H. Bradley (1846-1924). Seu *Ethical Studies* (1876) é uma coletânea de ensaios de franca oposição

ao utilitarismo. À parte um notável ensaio sobre as noções de livre-arbítrio, responsabilidade e necessidade, afirmava que a realização do ser é o fim da moralidade e movia fortes críticas ao utilitarismo e à noção de dever pelo dever. É, contudo, no capítulo intitulado “Minha Estação e seus Deveres” que expõe sua concepção básica da moral. O ser que tem que ser realizado é aquele que não se sustenta por si mesmo, mas é parte de um todo mais amplo, ou seja, a comunidade a que pertence o indivíduo. Cada um de nós é um órgão em um organismo moral. São óbvios aqui os ecos de Hegel, embora não se façam ouvir à maneira hegeliana. À parte certo número de ensaios sobre a verdade, a realidade e outros assuntos, as principais obras de Bradley são *Principles of Logic* (1883) e *Appearance and Reality* (1893). Um dos aspectos cruciais do primeiro é o reconhecimento do juízo, e não das idéias, como unidade de pensamento. Neste aspecto, Bradley pode ser posto ao lado de Frege, do Wittgenstein dos primeiros tempos e outros, mas a concepção na realidade retroage a Kant. Além do mais, Bradley veio a pensar que não enfatizara suficientemente, no início, esse ponto e, assim, deixara aberta a porta para a possibilidade do que chamou de “idéias flutuantes”, possibilidade esta da qual foi desencorajado por Bosanquet.

Pensava Bradley que o juízo envolvia a colocação da realidade sob o domínio das idéias. As idéias fornecem “o que” para o qual a realidade, ou alguma parte dela, é o “aquilo”. Isto significa que há uma diferença de categoria entre realidade e idéias. Estas últimas têm apenas um papel predicativo e não podem, rigorosamente falando, figurar como sujeitos. O mesmo argumento foi apresentado sob uma vestimenta mais lógica por Frege, mais ou menos na mesma época. É porque se revestem desse caráter que as idéias não podem existir independentemente do juízo e não podem ser “flutuantes”. Bradley utilizou esse pensamento a fim de criticar Mill e os associacionistas, para os quais as idéias eram entidades quase-substanciais. Realmente, ele se opôs a Mill de várias maneiras, argumentando, como Green, que a realidade não pode ser constituída de sensações separadas e que a associação, como disse em um de seus trabalhos, “casa apenas com os universais”. A despeito de tudo isso, Bradley sustentava que era objetivo do juízo pôr a realidade inteira sob as idéias e, desta maneira, identificar as duas. Mas isto é impossível porque tal identidade deve ser sempre uma “identidade na diferença”. O fosso entre o “o que” e o “aquilo” não pode ser realmente aterrado. Por essa razão, sustentava que, no fim, o juízo não pode ser fiel à realidade.

Ele defende longamente essa conclusão no *Principles of Logic*. O argumento gira em torno do ponto que, no que interessa ao juízo, não há possibilidade de uma identificação da realidade, ou de parte dela, exceto por referência a idéias. Apresenta uma classificação de juízos e diz que em nenhum dos casos, nem mesmo naqueles que denomina de “juízos analíticos de sentido”, que passa por analisar apenas a existência imediata, o juízo pode ser incondicionalmente

verdadeiro. Quer isto dizer que o máximo que se pode fazer por meio do juízo é enunciar a verdade condicional de que, se a realidade é característica desta ou daquela maneira, ela também tem que ser caracterizada destas ou daquelas outras maneiras. No que interessa ao juízo, isto é, ao entendimento, a realidade só pode ser vista em termos de idéias inter-relacionadas e as relações em questão são “internas” – mais do que contingentes e não independentes de seus termos, como as externas. (A distinção não difere da que Hume estabeleceu entre tipos de relação.) Para o juízo, a realidade é um sistema e a verdade consiste na coerência de seus elementos.

No *Appearance and Reality*, Bradley vai mais longe, argumentando que os conceitos que o entendimento traz aos fenômenos implicam incoerência e inconsistência. Daí, de acordo com o princípio de que o real é o racional, fenômenos não podem abranger a realidade e terão que, na melhor das hipóteses, abarcar um baixo grau de relatividade. Defende ele essa tese estudando, em primeiro lugar, a relação entre coisas e seus atributos e, em segundo, a relação entre atributos e relações. A primeira relação dá origem ao problema do único e dos muitos que Hegel discutiu no *Fenomenologia*, a única diferença sendo que Bradley atribui mais importância à idéia de que a unidade de uma coisa pode ser realizada pelas relações que ligam entre si seus atributos. Neste particular, utiliza um argumento de retrocesso infinito, que se tornou conhecido como o paradoxo de relações de Bradley – o importante sendo que se as relações são meramente atributos de seus termos, estes não serão independentes entre si, e, se eles próprios forem termos, necessitarão de mais relações para vinculá-los aos termos originais – e assim por diante com essas relações, por sua vez. (Poder-se-ia argumentar que Bradley não leva a sério a necessidade de uma categoria de relação, diferente daquela de coisa e atributo, mas não se mostra inteiramente cego para esse ponto.) Em seguida, argumenta que não se pode tirar sentido de atributos independentemente das relações e vice-versa, mas que também não se pode tampouco tirar sentido deles juntamente com as relações. Não entraremos nas complexidades desse argumento. Sugeriram alguns autores que o método deve mais ao Platão do *Parmênides* do que a Hegel. Como quer que seja, ao fim do mesmo Bradley conclui que “nossa experiência, nos casos relacionais, não é verdadeira”. Aplica em seguida essa conclusão a certo número de aspectos de fenômenos, incluindo o espaço e o tempo.

Na segunda parte do *Appearance and Reality*, ele argumenta que a realidade, em contraste, deve ser una (pois ela não pode envolver as relações que seriam acarretadas pela pluralidade). Podemos ter certeza, contudo, que ela consiste de experiência porque isso era um pressuposto de todo o argumento. A realidade, de alguma maneira, inclui a aparência, ao mesmo tempo transcendendo-a. Há, na verdade, graus de verdade e graus de realidade. Nenhum juízo é inteiramente falso, mas também nenhum é inteiramente verdadeiro. É impossível neste espaço analisar as complexidades da versão que Bradley dá da realidade (muito mais

extensa do que a versão de aparência). Uma vez que a realidade consiste de experiência, Bradley é um idealista, mas um Idealista Absoluto, sustentando que a realidade, como experiência, é um absoluto – na verdade, o Absoluto, porque uma. Ela é o objeto de uma forma de intuição semelhante ao que Russell viria a chamar de “conhecimento por familiaridade”. Bertrand Russell iniciou sua vida filosófica sob a influência do idealismo, mas, através de G. E. Moore, que produziu o que alegou ser uma refutação do idealismo, converteu-se ao realismo. Não obstante, a idéia de que há algo do qual podemos ter conhecimento através de uma forma de familiaridade direta é comum a ele e a Bradley.

Bradley dominou o pensamento em Oxford durante algum tempo, mas, de muitas maneiras, sua teoria foi o canto de cisne do idealismo hegeliano. Em Cambridge, J. E. McTaggart (1866-1925) escreveu sobre Hegel, mas propôs a tese do Idealismo Pessoal, segundo a qual a realidade consiste de uma comunidade de seres. Isto implicava a rejeição do argumento de Bradley contra a realidade das relações, porque uma comunidade depende delas. Os seres são espíritos que “se agarram”, amando o que “agarram” com um amor que é completo. Essa idéia é exposta em sua obra em dois volumes, *The Nature of Existence*. McTaggart não foi um monista como Bradley e sustentava que os elementos da realidade são organizados no que chamava de “séries-C”, os termos das quais surgem de seus predecessores e os incluem.

A parte da filosofia de McTaggart que despertou mais interesse, contudo, foi o argumento destinado a provar a irrealidade do tempo. O argumento gira em torno de uma análise do tempo em termos das séries-A e séries-B, que ele tenta demonstrar que são incoerentes. São, por assim dizer, distorções da série-C. A série-A é a série de eventos organizados em termos de tempos verbais, em termos de passado, presente e futuro; a série-B é uma série de eventos ordenados em termos de antes e depois. Argumenta McTaggart que a série-B é temporal apenas se derivada da série-A, e que todos os eventos na série-A são passado, presente e futuro. A quem alega que, na verdade, um evento *é* presente, *foi* passado e *será* futuro, ou que se pode supor que todos os eventos possuem todas as três características incompatíveis do passado, presente e futuro, McTaggart responde que isso envolve apenas a reintrodução da idéia da série-A (porquanto os tempos são passado, presente ou futuro). Invocamos, assim, a série-A a fim de explicá-la e não podemos evitar nos envolvermos em um retrocesso infinito se esperamos outra coisa. O argumento põe às claras muitas das dificuldades implicadas na compreensão do tempo verbal e tempo propriamente dito e fascinou muitos filósofos posteriores. À parte isto, porém, McTaggart pouca influência exerceu sobre outros filósofos, embora, em 1933-38, C. D. Broad tenha escrito um longo trabalho, intitulado *Examination of McTaggart's Philosophy*.

Em Oxford, o idealismo finalmente cedeu lugar a uma forma de realismo aristotélico sob J. Cook Wilson (1849-1915). Um exemplo tardio da influência

do idealismo é fornecido por R. G. Collingwood (1889-1943), que iniciou a vida mais ou menos como hegeliano, mas desviou-se para a filosofia da história e a estética que, de certa forma, correu paralela ao curso seguido pelo idealista italiano Benedetto Croce (1866-1952). Ambos os filósofos enfatizaram a história, de preferência a ciência natural, e argumentaram que era impossível ignorar o contexto histórico em que surge uma questão filosófica. Collingwood era um antigo historiador e arqueólogo, além de filósofo. Expôs mais diretamente suas idéias sobre história em um livro póstumo, *The Idea of History*, onde alega que o papel do historiador deve ser o de, pelo pensamento, colocar-se na situação dos personagens históricos que estuda. No *The Idea of Nature*, também publicado postumamente, afirmou que é impossível formar uma idéia clara do que está implicado em teorias sobre a natureza exceto historicamente. A teoria por trás dessa tese é encontrada em seu *Essay on Metaphysics* (1940), no qual diz que todas as proposições existem apenas como resposta a uma questão, e que todas as questões dependem de uma pressuposição, que pode ser relativa a outras questões. Deve haver, contudo, pressuposições absolutas e constitui tarefa do metafísico descobri-las, mesmo que, como pressuposições absolutas, não possam ser demonstradas. As pressuposições absolutas podem virar de acordo com seu período histórico. O que é absoluto é, por conseguinte, ainda historicamente relativo. Portanto, para Collingwood, a história a tudo satura. No *The Idea of History*, reconheceu a influência de Croce sobre ele nestes aspectos. Tal como Croce, ele deu também contribuições à estética, sustentando no *The Principles of Art* (1938) que a arte, que deve ser firmemente distinguida do artesanato, consiste em expressão.

PRAGMATISMO

Na América, o idealismo teve como principal expoente Josiah Royce (1855-1916), embora em uma forma algo individualista, que os idealistas britânicos julgavam desviacionista. Apesar disso, ele serviu de alvo a ataques de outros filósofos americanos, notadamente de William James (1842-1910), a principal figura do pragmatismo americano. James reconhecia uma grande dívida para com J. S. Mill, mas, por trás dele, havia também C. S. Peirce (1839-1914). Peirce exerceu um cargo universitário, embora por pouco tempo, e foi relativamente desconhecido enquanto viveu. Só quando seus trabalhos foram reunidos e publicados na década de 1930 é que se tornou evidente sua estatura. Sua filosofia constituía uma estranha mistura de diferentes elementos. Deu importantes contribuições à lógica formal, especialmente à lógica das relações. Muitas de suas opiniões nessa área foram semelhantes a outras mais conhecidas, expostas em outros foros. Isto é particularmente verdadeiro no tocante à forma proposicional “se... então”, que ele chamou de “relação ilativa”. Explicou da mesma maneira o que Russell chamou de “implicação material”, isto é, que “se p , então q ” significa simplesmente que é o caso de p ser verdadeiro e q , falso. Deu também contribuições à teoria do significado dentro de uma teoria geral de

signos. Mas nos seus últimos anos especialmente, ocupou-se de metafísica especulativa, formulando a teoria que chamou de “tiquismo” [Tique: divindade grega do destino e da sorte, que os romanos denominaram Fortuna. (N. do T.)], segundo a qual, no mundo como o conhecemos, devem ocorrer eventos aleatórios, embora o mundo esteja evoluindo para um “sistema perfeito, racional e simétrico”, mesmo que “no futuro infinitamente distante”.

Historicamente, o aspecto mais importante da obra de Peirce é sua versão dos critérios a serem satisfeitos por idéias dotadas de significado. Em um trabalho intitulado “Como Tornar Claras Nossas Idéias”, enfatizou a “importância prática que achamos que têm os objetos de nossa concepção”. O significado de um signo, sugeriu ele mais tarde, deve ser determinado pela conduta racional à qual ele deu origem. Esta opinião, que denominou de “pragmatismo”, tenta determinar o significado de idéias em termos de utilidade racional. William James, no seu *Pragmatism* (1907) adotou a idéia mas aplicou-a, embora não com muita clareza, à própria verdade, formulando assim a teoria pragmática da verdade: que a verdade de uma proposição é questão dos resultados úteis a que leva. Esta idéia foi levada adiante por John Dewey (1859-1952), que interpretou a verdade em termos de “afirmatividade garantida”, desta maneira assimilando a verdade à verificação. Dewey aproveitou ainda outra idéia de Peirce, a do “falibilismo”, a idéia de que devemos reconhecer que podemos estar sempre errados e que a verdade é um limite ideal para o qual podemos apenas tender. As opiniões de Dewey tiveram uma influência imensa sobre a educação nos Estados Unidos, mas relativamente pouca voga em outros países.

William James foi não só filósofo mas também psicólogo. Em ocasiões diferentes, regeu cátedras em Harvard sobre ambas as disciplinas. Seu *Principles of Psychology* (1890) é um esforço clássico para mapear a geografia da mente em termos das várias funções mentais executadas pelo ser humano. Nele, James enfatiza a individualidade da consciência, e a idéia de que há algo como uma apresentação, ou *Vorstellung*, que poderia ser comum a mais de uma mente, é anátema para ele. A consciência, sugere ele, baseia-se em “sensações”. Não obstante, opõe-se à tradição dos sensualistas em pelo menos um aspecto. No capítulo do *Principles* dedicado ao “fluxo de consciência”, propõe cinco princípios a respeito da consciência, incluindo a afirmação de que ela se interessa por objetos independentes de si mesma. Os mais importantes desses princípios, no entanto, são o segundo e o terceiro, nos quais insiste que em cada consciência pessoal o pensamento está sempre mudando, mas que ainda assim é “sensatamente contínuo”. Nisto ele rejeita a idéia de que a consciência pode “ser picada em pedacinhos”, como supunham os sensualistas. A consciência é como uma corrente, ou rio, embora ocorram pausas no fluxo geral. É, diz ele, mudando a metáfora, como a vida de uma ave, “uma alternância de vôos e pousos”. Para que uma continuidade desse tipo seja possível, sustenta ele, deve haver sensações de relação e sensações de tendência, e cada estado de consciência se situa na

“fímbria” de tais relações, que ele chama de “fímbria psíquica”. A fímbria psíquica de qualquer estado pode sobrepor-se à de outro, daí criando a impressão de continuidade. O ser, diz James em outra parte do *Principles*, deve ser identificado com o fluxo do pensamento.

James enfatizou ainda mais essa teoria no fim da vida, quando concluiu que não fora suficientemente radical em seu empirismo, ao permitir uma distinção entre o pensamento e seus objetos. No seu *Essays in Radical Empiricism* (publicado em 1912, após sua morte), disse que precisamos postular apenas a experiência pura e que esse conhecimento pode ser explicado em termos da relação de uma parte da experiência pura com outra. Ao formar essa opinião, foi muito influenciado por Bergson, que considerava como insistindo com ele para que “voltasse a mergulhar no fluxo”. Neste contexto, pensava James, o pluralismo era facilmente sustentável. O argumento de Bradley contra as relações, que tornava isso possível, era produto de um falso intelectualismo, que não levava na devida conta a experiência e a vida. O empirismo de James é sensualismo com uma diferença: tenta derivar tudo da experiência, mas recusa-se a aceitar a idéia de que ela nos chega “picada em pedacinhos”.

Há outros aspectos no pensamento de James, incluindo seu antigo ensaio intitulado “The Will to Believe” (A Vontade de Acreditar) que salientam a tendência humana de ir além da evidência, e o *The Varieties of Religious Experience* (1902), escrito mais ou menos no mesmo espírito. O aspecto mais influente de seu pensamento, no entanto, foi o pragmatismo. À parte Dewey, C. I. Lewis (1883-1964) foi o que demonstrou ter sofrido mais influência dessa tendência de pensamento. Lewis deu grandes contribuições à lógica, mas, filosoficamente, como se verifica no seu trabalho mais importante, *Mind and the World Order* (1921), ele se preocupou mais em mapear as relações entre os princípios organizadores da mente, ou categorias, e os “dados”, sem supor, no entanto, que os “dados” podem ser determinados independentemente dessas categorias. A aplicabilidade correta da categoria só pode ser decidida por referência ao curso futuro das experiências. Lewis também foi homem de Harvard, e algo do mesmo espírito filosófico, embora com modificações, foi transmitido, conforme veremos adiante, a W. V. Quine (nascido em 1908), também de Harvard.

BERGSON

Embora James tenha sido influenciado por Henri Bergson (1859-1941), ambos chegaram independentemente às suas conclusões. A primeira obra de Bergson, *Les Données immédiates de la conscience* (1889), traduzida para o inglês como *Time and Free Will (Tempo e livre-arbítrio)* e em português como *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, constituiu uma tentativa de alinhar argumentos contra o que considerava a espacialização do tempo que ocorre na física, em favor de um fluxo contínuo de tempo, tal como parece à consciência.

Ele, por conseguinte, distingue entre “*le temps*” (o tempo espacializado da física) e “*la durée*” (o tempo da consciência). Este último, oposto ao primeiro, implica desenvolvimento. Os eventos que o constituem são irrepetíveis e há continuidade entre eles, dirigindo-se para o futuro. É óbvia a semelhança entre essa idéia e o “fluxo de consciência”, ou de pensamento, de James. Diz Bergson que os itens da consciência formam uma continuidade, através de interpenetração mútua (idéia esta parecida com a “fímbria psíquica” de James).

Bergson veio a pensar que o impulso para o futuro manifestado pela consciência é devido ao espírito vital (*élan vital*). No *Matéria e Memória*, enfatizou a idéia que aquilo que discriminamos no mundo em volta é uma função de nossas necessidades corporais; a consciência é, inversamente, proporcional à tendência do corpo de reagir automaticamente a um estímulo. Na percepção, tendemos a projetar sobre os objetos uma imagem deles que é uma função de possíveis movimentos de nosso corpo em relação a eles. Por isso mesmo, nota-se em Bergson a tendência geral de ver os seres humanos e suas relações com o mundo em termos apropriados ao fato de que eles são organismos e, destarte, em termos que dão destaque à vida.

Tal como James, ele queria refutar aqueles que enfatizam o intelectualismo e esquecem a vida. No *A Evolução Criadora* (1907), tentou enfocar todo o universo em termos de desenvolvimento paralelos àqueles que havia postulado para explicar a consciência. O universo inteiro devia ser encarado em termos históricos e cada estágio dele é um desenvolvimento do que aconteceu antes. Cada evento cósmico, como cada evento consciente, é excepcional no sentido em que traz consigo toda sua história. Não pode ser repetido porque nenhum outro evento pode ter a mesma história. A situação no tocante ao universo é semelhante à vida de um indivíduo. Assim, a ênfase sobre a vida reaparece aqui, também.

APÊNDICE – MACH

Os filósofos que estudamos neste capítulo não formam um todo bem acabado. Têm em comum, à parte o fato de que viveram o mesmo período histórico, o fato de que, por trás deles, havia o sensualismo de Mill e de outros filósofos da tradição empirista do século XIX. Foram parte de uma série de reações e contra-reações a isso. Dissemos antes que, nesse período, houve tendência para uma troca de papéis filosóficos entre a Grã-Bretanha e a Alemanha. Este fato é bem exemplificado por Ernst Mach (1838-1916), cujo *Analysis of Sensations* (1886) tentou analisar tudo em termos de sensações ou elementos pertencentes a um ego. Mach, porém, encarta-se principalmente na história do positivismo. Criticou as opiniões de Newton sobre espaço e tempo, por sua falta de conteúdo empírico, e os chamados “positivistas lógicos” da década de 1930 lembram-no por causa disso. Einstein admirava-o também, mas, neste particular, ele pertence a outra importante corrente da filosofia do século XX, a filosofia da ciência. Faremos algumas referências a seu respeito no capítulo seguinte, mas apenas como parte

de um dos dois movimentos filosóficos que parecem dominantes em nosso século [XX]: a filosofia analítica e a fenomenologia.

17

A FILOSOFIA ANALÍTICA

O título deste capítulo induz a erro na medida em que tencionamos estudar uma série de filósofos, somente alguns dos que consideraram seus objetivos como principalmente analíticos. De qualquer modo, com um olhar retrospectivo, podemos ver que mesmo aqueles que explicitamente expuseram suas concepções de filosofia como centradas na análise não se interessaram apenas por isso, não mais do que Hume se interessou, por exemplo. Há alguns anos, dizia-se com frequência que teria ocorrido uma revolução na filosofia nos primeiros anos deste século [XX]. Estas alegações perderam um tanto de credibilidade, embora a oposição de Wittgenstein nos últimos anos, explícita ou não, a Descartes, implicasse uma nova maneira de pensar, tão importante em nosso tempo como foi a do filósofo francês no seu. Neste e no capítulo seguinte, iniciaremos nosso estudo com filósofos do século XIX que, com toda probabilidade, não teriam se considerado como partes do movimento que discutiremos como tendo se originado deles. Será necessário também fazer uma ou duas digressões.

FREGE

Gottlob Frege (1848-1925) foi outro filósofo que teve relativamente pouco reconhecimento enquanto viveu, embora fosse respeitado e admirado por Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. De certa maneira, pertence a um grupo interessado no desenvolvimento da lógica formal e da filosofia da matemática. Tentativas de instilar nova vida na lógica formal haviam começado antes com George Boole (1805-64), e matemáticos como George Cantor (1845-1908) interessaram-se pelos fundamentos da matemática. A primeira obra de Frege, *Begriffsschrift (Conceitografia)* constituiu um esforço para expor uma nova notação de lógica que lhe daria uma base muito mais vasta que a lógica aristotélica e poderia ser usada para tratar de assuntos da filosofia da matemática. Como notação não obteve grande sucesso, mas assinalou um rompimento completo com a lógica tradicional. O *Die Grundlagen der Arithmetik (Os fundamentos da aritmética)* tentou demonstrar que a aritmética podia ser derivada das leis ou axiomas de um sistema de lógica formal. Isto implica a denominada tese logística da aritmética e, portanto, a matemática em geral poderia ser derivada da lógica.

Esse programa foi levado adiante no *As leis fundamentais da aritmética (Die Grundgesetze der Arithmetik, 1893-1903)*. (Bertrand Russell tentou desenvolver programa semelhante no *The Principles of Mathematics* (1903), e levou-o a cabo de forma mais abrangente e formal no *Principia Mathematica* (1910-13), escrito em colaboração com A. N. Whitehead.) Em 1902, Russell escreveu a Frege,

chamando-lhe a atenção para contradições em sua teoria, que ele mesmo tentou resolver com emprego de princípios ancilares, embora em detrimento da elegância da teoria. De qualquer modo, em 1931, Kurt Gödel provou que a matemática é incompleta e que há verdades aritméticas que são improváveis dentro de qualquer sistema lógico coerente. Isto pôs um fim ao programa logístico. Não obstante, permanecem as introvisões filosóficas que acompanharam as tentativas de desenvolver o programa.

Há, em primeiro lugar, a definição de número. A introvisão de Frege foi que números pertencem a conceitos (Russell disse que eles pertenciam a classes). Não quer isto dizer que os números sejam propriedades de conceitos, embora predicados numéricos se apliquem a coisas apenas na medida em que estas são ordenadas sob um conceito (algo que aparentemente Platão também percebeu). Frege sustenta que os números são objetos e o número que pertence ao conceito *F* é, segundo sua definição, a extensão (faixa de aplicação) do conceito *igual ao conceito F*. O argumento é o seguinte: pode-se dizer que dois conjuntos, ou classes, de objetos organizados pelos conceitos *F* e *G* são equinúmeros se seus membros podem ser colocados numa correspondência um-a-um – algo que, como demonstra Frege, não pressupõe o conceito de número. Frege pergunta o que significa dizer que o número que pertence ao conceito *F* é o mesmo que pertence ao conceito *G*, e responde ao longo dos mesmos princípios: isto equivale a dizer que a extensão do conceito *igual ao conceito F* é o mesmo que *igual ao conceito G*, isto é, as classes que formam sua extensão têm o mesmo número de membros. (Analogamente, Russell disse que cinco era a classe de todos os quintetos, e o número de classes de todas as classes semelhante a uma dada classe.) Frege define em seguida o zero como o número que pertence ao conceito “não idêntico consigo mesmo” (nada havendo, claro, que não seja idêntico a si mesmo). Tendo definido zero, e em seguida dada a noção de sucessão, que é definível em termos lógicos, é possível determinar todos os números subseqüentes.

A descrição que demos não é fácil de compreender. A versão de Russell talvez seja mais fácil de entender, mas é a Frege que cabe a precedência. E foi uma realização notável. A falha que Russell descobriu residia no fato de que era possível construir um paradoxo sobre a noção de classe de todas as classes, perguntando-se se a classe de todas as classes que não são membros de si mesmas é um membro de si mesma ou não. Se é, então não é, e se não é, então é. A possibilidade de produzir-se esse paradoxo pareceu lançar dúvida sobre a própria noção de uma classe de todas as classes. Frege tentou resolver o problema restringindo sua teoria. Russell propôs a teoria dos tipos, que se assemelha a uma teoria de categorias, ao proibir que se incluam coisas de diferentes tipos no mesmo nível. O paradoxo de Russell e sua “solução” despertaram o interesse por uma faixa inteira de paradoxos de tipo análogo e pela questão de como devem ser resolvidos.

Frege era contrário ao que chamava de “psicologismo” – ou a interpretação da lógica em termos psicológicos. A lógica diz respeito a proposições e, por conseguinte, é importante ser claro sobre o que são elas e qual o *status* dos termos que as compõem. No *Fundamentos da aritmética*, disse que se devia perguntar pelo sentido de uma palavra apenas no contexto, ou nexos, de uma proposição. As proposições é que constituem as unidades fundamentais do sentido. Mais tarde, ele diria que o sentido de uma proposição é um pensamento, de modo que são estes, sob a forma de juízos, que devem constituir o ponto de partida de qualquer teoria de sentido.

A fim de dar uma descrição das proposições, Frege recorreu à noção matemática de função. Na expressão de uma função como $2x^2 + x$ a função é o que quer que seja escolhido pela parte da expressão que permanece quando retiramos as letras de argumento, os *xs*. Por comparação com o argumento de uma função, a função em si é incompleta e o lugar do argumento tem que ser preenchido para completá-la. Frege colocou essas idéias em um trabalho, “Função e Conceito”, dizendo que as funções são “insaturadas”. As funções têm valores diferentes para argumentos diferentes. As proposições podem ser interpretadas como funções que têm os valores Verdadeiro ou Falso e, assim, podem ser denominadas funções-verdade.

O argumento de uma função proposicional corresponde a um objeto. As expressões que têm que ser substituídas por variáveis, a fim de se conseguir o valor Verdadeiro ou Falso, devem ser tomadas como se referindo a objetos. Em contraste, a parte de função de uma proposição não se refere a um objeto, mas a um conceito, o que é logicamente muito diferente. Frege expõe essa distinção em seu trabalho (artigo) intitulado “Conceito e Objeto”. Observa também que, se usamos a expressão “o conceito *cavalo*”, teremos nos referido, por causa da natureza da expressão, a um objeto, com o resultado paradoxal de que o conceito *cavalo* é um objeto, não um conceito. Como quer que se pense que o paradoxo deva ser resolvido, é claro que ele surge pelo tratamento dos *termos* “objeto” e “conceito” como iguais a quaisquer outros, ao passo que eles têm o papel especial de selecionar as diferentes categorias de coisas pressupostas ao se dar sentido à proposição.

No seu artigo “Sobre Sentido e Significado”, Frege vai mais adiante na questão relativa a sentido. Começa da observação de que “A estrela matutina é a estrela vespertina” e “A estrela matutina é a estrela matutina” são, por igual, afirmações de identidade verdadeiras. Os termos de cada uma se referem à mesma coisa, mas a primeira proposição é informativa ao passo que a segunda não é. Frege sugere que podemos explicar isso apenas distinguindo entre o sentido e o significado de expressões. O sentido de uma proposição completa é um pensamento. Seu significado tem que ser Verdadeiro ou Falso, isto é, seu valor-verdade. O sentido de toda a proposição, o pensamento, é dado pelos sentidos das partes e por seu

método de combinação. A fim de passar de sentido a significado, isto é, determinar a verdade ou falsidade de uma proposição, precisamos conhecer o significado das partes.

Frege entra em detalhes consideráveis sobre como isso funciona em vários casos, especialmente quando há o que ele chama de significado indireto, como na frase “Copérnico acreditava que as órbitas planetárias eram círculos”, porque, nesse caso, o significado que se segue ao “que” é determinado pelo significado de “Copérnico”, “órbitas planetárias” e “círculos”, ao passo que o significado de toda a proposição não é assim determinado. Copérnico podia ter acreditado ser isso verdade ou não. Em tais casos, diz Frege que o significado da subcláusula é um pensamento, isto é, seu sentido. Seja ou não satisfatória essa explicação, não há dúvida que são importantes os problemas que Frege está tentando resolver.

Vimos em alguns capítulos anteriores que alguns filósofos aceitaram sujeitos e predicados de proposição como representando objetos de um tipo ou outro, que são seus significados. Até agora não nos referimos a sujeitos e predicados ao discutir a obra de Frege, mas eles correspondem, na verdade, aos argumentos e funções. Dado isto, é claro que, para Frege, predicados acompanham conceitos, de modo que constitui um erro completo procurar os objetos aos quais se referem. A distinção entre conceito e objeto é fundamental. Além disso, Frege fala às vezes no sentido de uma expressão como o modo de apresentação de seu significado. Uma vez que as proposições têm como principal papel o de serem as unidades do discurso, e seu significado é Verdadeiro ou Falso, isto dá à verdade e à falsidade um lugar importante na teoria do significado apresentada – idéia esta muito explorada por filósofos recentes. Por outro lado, pode-se bem pensar que Frege confia em uma analogia duvidosa ao assemelhar proposições a funções e que a teoria de sentido proposta é ainda simples demais, a despeito de suas vantagens sobre a teoria de que o sentido das expressões é simplesmente seu significado. A discussão sobre esses pontos continua e a reputação de Frege é hoje mais alta do que jamais foi durante sua vida.

Mais um dado: por “conceito” Frege não entendia coisa alguma que acontece na mente do indivíduo, e o mesmo se aplica a “pensamento”. Esses termos teriam a ver com um reino de sentidos públicos. Em alguns de seus últimos trabalhos, ele falava da existência de um reino de entidades entre os objetos físicos e as entidades mentais, e era a este reino que os conceitos e pensamentos pertenceriam. Mas esta é meramente uma maneira pitoresca de formular o argumento de que o sentido que as proposições e termos têm é algo publicamente acessível, sem que sejam físicos. Frege não perguntou como isso seria possível. Suas contribuições à filosofia, embora importantes, foram limitadas. Ele não duvidava da existência real de coisas fora da mente, mas não estava interessado em mais questões epistemológicas e metafísicas sobre isso. Seu comentador mais recente, Michael Dummett (nascido em 1925), considerou esse fato como uma

indicação da importância fundamental da filosofia da linguagem, mas esse é um assunto discutível.

RUSSELL

Bertrand Russell (1872-1970) teve interesses mais amplos. O conde Russell, o que se tornou em 1931, era membro de uma ilustre família aristocrática. Matriculou-se no Trinity College, Cambridge, a fim de estudar matemática, passou à filosofia e subseqüentemente tornou-se Fellow do Trinity por algum tempo, voltando ao colégio em 1944. Entrementes, lecionou em Cambridge durante alguns períodos e visitou outras universidades, especialmente nos Estados Unidos. Pacifista durante a I Guerra Mundial, passou seis meses na prisão em 1918 por esse motivo. Foi homem de excepcional brilhantismo – alguns diriam que demais – e teve a atenção despertada por numerosas coisas, tanto em sua vida pessoal como em assuntos sociais e políticos. Seu trabalho em prol da Campanha pelo Desarmamento Nuclear, perto do fim da vida, é bem conhecido. Escreveu muitos livros sobre assuntos que não são rigorosamente filosóficos. É defensável a tese de que o melhor de sua filosofia apareceu à época em que ainda era jovem, e ele ficou realmente desapontado com a falta de entusiasmo pelo seu último trabalho importante, *Human Knowledge* (1948).

O primeiro livro de Russell, sua dissertação para a conquista de uma bolsa de estudo, tratou dos fundamentos da geometria e apareceu em 1897. Mostrava a obra as influências do idealismo, então dominante. Desviou-se, porém, para o realismo, em parte sob a influência de G. E. Moore, que estudaremos na seção seguinte, e até certo ponto porque veio a acreditar que o idealismo não podia explicar a verdade matemática. O *The Principles of Mathematics* (1903), precedido por um livro sobre Leibniz, introduziu o programa do logicismo que mencionamos ao discutir a obra de Frege, e defendeu uma forma extrema de realismo, segundo a qual tudo que podia ser um possível significado de um termo, mesmo entidades não-existentes ou logicamente impossíveis, tinham existência em algum sentido. Ligou ele essas idéias às de Alexius von Meinong (1853-1920), a quem voltaremos no capítulo seguinte. Mas veio a pensar que essa opinião carecia de sentido de realidade suficientemente robusto e seu trabalho subseqüente nessa área – o monumental *Principia Mathematica* (1910-13), escrito em colaboração com A. N. Whitehead, e o mais popular, mas longe de fácil, *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) – tomou direção oposta, chegando a ponto de negar a realidade das classes.

O passo crucial nessa direção foi dado por sua teoria das descrições, exposta em um trabalho intitulado “On Denoting”, publicado na revista *Mind* (e reimpresso várias vezes). Esse trabalho foi considerado por F. P. Ramsey (1903-30), ele mesmo filósofo ilustre nessa área, como um “paradigma da filosofia”. Afirma-se que essa teoria e a sua teoria dos tipos constituíram suas grandes contribuições à filosofia. Mencionamos a teoria dos tipos quando discutimos a obra de Frege e

não voltaremos a esse assunto. Ela tem algo em comum, considerada como teoria filosófica e não apenas como solução para um problema técnico, com as teorias de categorias de outros filósofos.

O problema que levou à teoria das descrições, foi a aparente possibilidade de referência a entidades não-existentes. Isto era um problema especial para Russell, porque ele achava que o sentido de um termo é o que quer que seja a que ele se refere. Ele não aceitava, ou aparentemente nem entendia, a distinção de Frege entre sentido e significado e tendia, quando discutia o trabalho de Frege, a reinterpretar a distinção em seus próprios termos. Há na sua opinião um problema particular no tocante às chamadas frases denotadoras, tais como “O atual rei de França”. Não parece sem sentido dizer que “O atual rei de França é calvo”. Mas, se disséssemos que isso é falso, poderíamos ser interpretados como dizendo que o presente rei de França não é calvo, quando o ponto crucial é que não há nenhum presente rei de França.

A solução de Russell consistiu em dizer que a forma aparente de tal proposição não é o que ele chamou de sua forma lógica, e que, para compreender a proposição, precisamos analisá-la de modo a que sua forma lógica correta seja revelada (e com isto a idéia da análise lógica faz seu aparecimento). Essa forma lógica é tornada clara dizendo-se que “O presente rei de França é calvo” equivale a “Há um x , tal que x é agora rei de França, e para todos os y , se y é agora rei de França, y é idêntico a x , e x é calvo”. Esta análise torna explícita a asserção da existência de um presente rei de França, a excepcionalidade de tal indivíduo, e o fato de possuir a propriedade de calvície. Quando analisada, pode-se ver que a proposição é falsa, embora não da maneira vista em sua forma não analisada.

Na discussão de assunto semelhante no “Sobre Sentido e Significado”, disse Frege que as proposições do tipo que vimos considerando pressupõem a existência de alguma coisa correspondente à frase denotadora, e que, se a pressuposição não for justificada, não surge a questão de sua verdade ou falsidade. Mas continuou e sugeriu que, como artifício técnico, podia-se tomar essas frases como se referindo a uma classe nula. A primeira sugestão era possível, de acordo com a opinião de Frege, porque a proposição poderia ter um sentido sem ter um significado. Como adotava uma teoria diferente de sentido, Russell não podia aceitar essa solução. Quando uma opinião semelhante à de Frege foi sugerida em 1950 por P. F. Strawson, com base em uma teoria que vinculava significado ao possível uso das expressões, Russell reagiu com incompreensão, alegando que Strawson não compreendera o problema.

No intervalo, contudo, a teoria das descrições fora invocada em conexão com outras opiniões e passou a ter outras explicações. Em especial, insistiu Russell em que devia haver o que ele chamou de nomes logicamente corretos, expressões tais que seu significado é garantido, com objetos correspondentes às mesmas. Julgava-as necessárias porque o pensamento, da forma expressada na linguagem,

não poderia, de outra forma, evidenciar qualquer firme apreensão da realidade. Nomes comuns não são assim e, em consequência, Russell dizia que eles são, na realidade, descrições disfarçadas. Os únicos nomes logicamente corretos são palavras como “aquele”, “aqui” e “agora” (que não são nomes absolutamente, da forma como ordinariamente interpretados). Estas são “egocêntricas” em seu uso, na medida em que pressupõem o ponto de vista da pessoa que os usa. O Russell posterior deu grande importância aos “particulares egocêntricos”, ao passo que o primeiro considerava os dados sensoriais como primários por causa de certas idéias epistemológicas.

Essas opiniões epistemológicas mostravam a influência dos empiristas britânicos. No *Our Knowledge of the External World* (1914), argumentava que os objetos físicos são, como disse, construções lógicas formadas de dados sensoriais reais e possíveis (chamando a estes últimos de “*sensibilia*”). Dizer isso equivale a afirmar que proposições a respeito de objetos físicos podem ser analisadas como proposições relativas a dados sensoriais reais e possíveis. O motivo por trás da análise, conforme revelado em alguns ensaios do seu *Mysticism and Logic* (1917), era a aceitação por ele de uma máxima que constituía sua versão da navalha de Occam – que, em todos os casos possíveis, as construções lógicas deviam ser substituídas por entidades inferidas. Em uma magistral introdução à filosofia, *The Problems of Philosophy* (1912), Russell pensara nos objetos físicos como entidades inferidas dos dados sensoriais. Seu empirismo nesse momento tornava isso condenável. É verdade que reteve essas inclinações empiristas durante toda a vida, mas alimentava dúvidas se o empirismo era sustentável em todas as áreas do conhecimento. As verdades matemáticas não podem ser derivadas da experiência – elas são analíticas -, mas isso é uma opinião comum à maioria das versões do empirismo do século XX, ao contrário da de Mill. Russell alimentava dúvidas maiores, porém, sobre os princípios subjacentes à indução e, no fim de sua vida filosófica, no *Human Knowledge* (1948), destacou-os como indicando os limites do empirismo.

Não obstante, o *The Problems of Philosophy* contém, de muitas maneiras, o essencial da epistemologia russelliana. E faz isto, em especial, no capítulo que trata da distinção entre conhecimento por familiaridade (contato direto) e o conhecimento por descrição, ambos dizendo respeito a conhecimento de objetos, em contraste com conhecimento proposicional, ou “conhecimento que”. Supõe Russell que temos conhecimento por familiaridade, certo e indubitável, dos dados sensoriais, dos dados da memória, de nós mesmos, e de universais (estes últimos, talvez, uma relíquia curiosa de seu platonismo anterior, e opinião que descartou mais tarde). William James em seu *Principles* havia estabelecido uma distinção entre familiaridade e conhecimento sobre, e alegara que o primeiro objeto de familiaridade da criança é todo o universo, mesmo que ela nada saiba a seu respeito. Essa opinião não é tão implausível como pode parecer à primeira vista, mas, de qualquer modo, não pressupõe em todos os casos coisa alguma

sobre a indubitabilidade da familiaridade pressuposta por Russell. Ao fazer alegações neste sentido, Russell estava se colocando em clara oposição às idéias de idealistas como Bradley, que negavam que a experiência sensorial proporcionasse qualquer coisa de caráter imediato.

Russell assumiu a opinião contrária, e assim fez a maioria dos empiristas do século XX, embora, às vezes, com apreensões. Mais importante, talvez, Russell estabeleceu como um axioma fundamental que toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de constituintes, ou componentes, com os quais estamos familiarizados. Por “proposição” ele não queria dizer nada parecido com uma oração, mas o que ela poderia descrever como um possivelmente (embora não necessariamente) existente estado de coisas. Esse estado de coisas, por conseguinte, deveria ou constar diretamente de objetos de familiaridade ou ser analisável em termos dos que o constituem. Uma vez que os objetos de familiaridade incluem universais, é relativamente fácil compreender como tudo que se pode dizer pode ser também expressado inteiramente em termos de familiaridade com cada um, de alguma maneira. Pouco antes da I Guerra Mundial, Russell entrara em contato com o jovem Wittgenstein, que o viera procurar para tratar com ele de problemas sobre a filosofia da matemática. Wittgenstein já estava começando a pensar dentro da orientação de princípios que viram a luz do dia no único livro que publicou em vida, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). A influência foi mútua e, em 1918, Russell publicou alguns artigos na revista *The Monist*. Nesses artigos, que se baseavam em notas de aula, ele sugeriu uma ontologia que consistia de particulares, a ser identificada com os dados sensoriais em relações de variadas ordens de complexidade.

Esses particulares e relações concebem fatos de diferentes tipos, e as proposições – nesse momento tomadas como equivalentes a declarações – relacionam-se com fatos, significando-os de maneira verdadeira ou falsa. Particulares, diz ele, são termos de relações em fatos atômicos, e fatos complexos são construídos, por relações lógicas, de fatos atômicos. Estes são problemas de negação e problemas ainda maiores de crença-declarações, como entendia também Frege. Recorre ele às teorias da descrição e dos tipos para solucionar certos problemas e termina com uma seção intitulada “Excursus into Metaphysics: What There Is” (“Dissertação sobre metafísica: O que há”), na qual levanta a questão do *status* dos dados sensoriais, que são os elementos da realidade. Tal como Hume, quer conceber as mentes e corpos como construções de dados sensoriais e, assim, propõe que estes sejam concebidos como um neutro entre o mental e o físico – a doutrina do monismo neutro que ele atribui a James e Mach. A única dúvida a respeito da aceitabilidade da teoria surge, em sua opinião, do caso recalcitrante das crenças. Isto porque estas parecem ser mentais, e crenças-declarações, conforme vimos, não podem ser analisadas em outras proposições elementares. Russell especulou se não seria possível dar uma explicação behaviorista das crenças, o que permitiria então que fossem analisadas em termos de processos

físicos e, desta maneira, em termos de dados sensoriais. Após a guerra, dirigiu-se para a América, onde sofreu influência de J. B. Watson, o criador do behaviorismo como teoria psicológica. O seu livro seguinte a sair, *The Analysis of Mind* (1921), obedientemente apresentou uma explicação behaviorista das crenças.

Mas basta do que é um esboço muito resumido do que constitui, de muitas maneiras, o trabalho fundamental de Russell. O que escreveu depois nunca mais teve a mesma coerência e *status*, mesmo que levemos em conta o *The Analysis of Matter* (1927) e o *An Enquiry into Meaning and Truth* (1940). *The Philosophy of Logical Atomism* (A filosofia do atomismo lógico) é leitura muito agradável, salpicada de indícios do senso de humor travesso e um tanto formal de Russell. Um detalhe adicional deve ser notado a respeito da obra, por causa de sua importância sobre as idéias do Wittgenstein posterior. Apesar do que disse sobre o monismo neutro na sua última seção, diz também na segunda seção que os dados sensoriais são de tal ordem que constituem objetos diferentes da familiaridade (contato direto) para diferentes pessoas. São nesse sentido privados e Russell tira como consequência que as pessoas devem forçosamente querer dizer coisas diferentes com o que dizem, uma vez que o significado de suas palavras, aquilo a que se referem, é, em última análise, esses dados sensoriais privados. É a ambigüidade da linguagem, diz ele (embora, claro, não seja uma ambigüidade comum) que torna possível o intercâmbio pela palavra. Wittgenstein consideraria isto, com toda razão, como um *reductio ad absurdum* da tese que a linguagem pode adquirir seu significado dessa maneira.

MOORE E OUTROS REALISTAS

Coube a G. E. Moore (1873-1958), mais do que a qualquer outro homem, promover a mudança do idealismo para o realismo na Grã-Bretanha. Foi imensamente influente, embora agora esteja se tornando um pouco difícil saber por quê. Há algo quase infantil nas atitudes filosóficas de Moore. Perto do fim da vida, disse ele que pensava que os únicos problemas filosóficos que o interessaram foram os sugeridos por coisas que outros filósofos haviam dito. Alegava também não ser muito afetado por considerações cépticas. Na verdade, Moore pareceu constantemente interessado em nos lembrar de coisas que simplesmente lhe pareciam verdadeiras. Renunciou à opinião de que os objetos das crenças são proposições que acontece serem verdadeiras ou falsas, isto principalmente, disse no *Some Main Problems of Philosophy* (palestras pronunciadas no período 1910-11, mas só publicadas em 1913), porque “não parece haver absolutamente proposições no sentido em que a teoria exige”. No “A Defense of Common-Sense” (publicado na *Contemporary British Philosophy*, 2. série, 1925), dispôs-se, como Reid, a defender o senso comum, apelando para o que lhe parecia sua óbvia verdade. No “Proof of an External World” (*Proceedings of the British Academy*, 1939) sugeriu, de uma maneira que alguns

pensaram que era quase escandalosa, que podia provar a existência do mundo externo levantando as mãos e dizendo: “Aqui está uma mão” e “Aqui está a outra”. Era como se a verdade óbvia fosse suficiente, sem necessidade de responder a outros argumentos filosóficos em sentido contrário.

A preocupação central de Moore era a análise do que entendemos por essas coisas, embora ele negasse que a filosofia fosse apenas análise. Na sua opinião, os conceitos é que requerem análise e a análise deles consiste em produzir outros conceitos que, juntos, equivalem ao conceito a ser analisado, mas que não são explicitamente mencionados na enunciação do conceito inicial. Mas ele nunca se sentiu realmente feliz com essa explicação e disse que ela dava origem a um paradoxo de análise. Se, por exemplo, analisamos o conceito de irmão em termos do conceito de parente masculino, as duas expressões, “irmão” e “parente masculino”, devem significar a mesma coisa, embora as proposições “Um irmão é um parente masculino” e “Um parente masculino é um parente masculino” não sejam a mesma coisa. O problema lembra, embora não seja o mesmo, o de Frege com a estrela matutina e a vespertina. Não é o mesmo porque Frege não estava preocupado com a idéia de que uma análise estava sendo feita ao dizer-se que a estrela matutina é a estrela vespertina. Se há aqui um autêntico problema, ele está na noção da própria análise. A idéia de análise de conceitos implica que estes podem ser decompostos em outros, da maneira como compostos químicos podem ser decompostos em elementos. Essa concepção é duvidosa. A explicação de um conceito pode ser dada por uma grande variedade de maneiras, mas certamente não há uma única maneira que seja sua análise.

Ainda assim, durante toda a vida Moore apegou-se a essa visão de filosofia. Os ataques que desfechou no início de sua carreira no *Principia Ethica* (1903) a tentativas, como a de Mill, de explicar o bem em termos da produção de prazer ou felicidade, repousava na opinião de que o bem não é analisável. Moore pensava também que a análise do que queremos dizer, quando falamos em perceber o mundo externo, devia ser feita em termos da ocorrência de dados sensoriais, embora permanecesse confuso se estes eram ou não partes da exterioridade dos objetos físicos. Moore não adotou a noção de dados dos sentidos, como fez Russell, porque eles eram indubitavelmente objetos de conhecimento por familiaridade (contato direto), embora, ao apresentar a noção desses dados no *Some Main Problems*, falasse neles como aquilo que apreendemos diretamente. Não recorreu a eles, contudo, para provar as fundações do conhecimento. Simplesmente pensava que teríamos que invocá-los se quiséssemos analisar o que queremos dizer ao falar na percepção do mundo.

Dado tudo isso, talvez pareça surpreendente que tivesse exercido tanta influência. Esta se originou de duas maneiras: de sua mudança para o realismo e de sua concepção de ética. Nos últimos anos do século XIX, escreveu trabalhos manifestando sua insatisfação com a extensão em que Bradley se libertara do psicologismo no tocante às noções de idéia e juízo. Pensava que Bradley não

deixara suficientemente claro que as questões não eram sobre o que acontece na mente do indivíduo, mas sobre o que essas idéias e juízos *significam*. O que sabemos e acreditamos, disse Moore, são proposições e estas envolvem conceitos – todos eles independentes do que qualquer pessoa em particular pense. Já dissemos que, mais tarde, Moore abandonou essa idéia de proposições, mas não renunciou à crença em uma realidade independente da mente. Além do mais, no “A Refutation of Idealism” (1903, incluído em seu *Philosophical Studies*, 1922), atacou o idealismo berkeleiano e a proposição de que ser é ser percebido, insistindo em que há uma distinção a ser feita entre, por exemplo, o amarelo e uma sensação de amarelo. Todas as sensações são formas de consciência, mas não devemos confundir esta consciência com seus objetos, que podem ser diferentes. Ter uma sensação de vermelho é perceber alguma coisa vermelha e a percepção é diferente da condição de vermelho. Grande parte dessa refutação do idealismo, com a qual mais tarde demonstrou insatisfação, constitui um apelo a algo que estamos sendo chamados a reconhecer como obviamente verdadeiro. Não é uma refutação de *argumentos* idealistas.

Muito da mesma coisa pode ser dito a respeito do *Principia Ethica*. Nessa obra, diz Moore que o fim da ética é indagar da natureza do bem. Sustenta que o “bem” é uma qualidade simples, não-analisável, não-natural, e afirma que os filósofos que tentaram analisá-lo em termos de prazer ou alguma qualidade natural desse tipo cometeram o que chama de “falácia naturalista”. Moore não é inteiramente claro no que entende como “não-natural”, exceto que uma propriedade (ou atributo) não-natural não deve ser identificado com quaisquer propriedades que objetos tenham na natureza das coisas. Acredita que o “bem” é simples porque há uma analogia entre ele e “amarelo”: não pode ser decomposto em outras propriedades, mais simples, nas quais deveria ser analisado. A tentativa de definir o “bem” em termos naturais é, assim, uma falácia e o mesmo se aplica a supostas *definições* do “bem” em quaisquer outros termos. Se definimos “bem” como “x” sempre permanece aberta a questão se x é um bem.

Acusa os filósofos que tentam definir o “bem” como querendo coisas incompatíveis. Querem recomendar “x” como o bem, mas também dizer que “x” é tudo que “bem” significa. Essa acusação cabe apenas, contudo, se os adversários de Moore querem realmente sustentar simultaneamente que “x” é um bem sintético e também analítico. (Moore sugere que isso acontecia com Mill, mas está longe de ser claro que tenha sido assim.) De outra maneira, como outros filósofos tentaram demonstrar, a falácia naturalista seria simplesmente um caso do que foi chamado de a “falácia definicional”. Diz Moore que se definimos o bem como prazer, então, ao dizer que o prazer é um bem estamos dizendo apenas que prazer é prazer. Mas será o caso que, se definimos um irmão como um parente masculino, estaremos, ao dizer que um irmão é um parente masculino, dizendo apenas que um parente masculino é um parente masculino? Surgem aqui os problemas envolvidos nos paradoxos da análise.

Outros filósofos deram diagnósticos diferentes do motivo porque o “bem” não pode ser definido em termos naturalísticos – como, por exemplo, que isto omitirá o elemento avaliativo em “bem”. A descrição de “bem” de Moore, como uma simples propriedade não-analisável, deixa em grande obscuridade por que alguém deve agir de acordo com o juízo de que alguma coisa é um “bem”. Embora essa parte da filosofia moral de Moore tenha obtido alguma fama na época, sua reputação caiu muito.

Por sorte, ele disse outras coisas no *Principia Ethica* e em um livro posterior, menor, *Ethics* (1912). Deu uma versão da correção de atos em termos da produção, por eles, do maior saldo do bem sobre o mal e foi, nesse aspecto, um “utilitarista idealista”. Afirmou que o estado de bem ou mal de um todo não precisa ser uma função do bem ou do mal das partes, havendo o que ele chamou de “todos orgânicos”. Alegou também que o maior bem intrínseco deste tipo envolve o prazer estético e as relações pessoais. Esta opinião foi muito bem recebida e adotada como princípio orientador pelo denominado Grupo de Bloomsbury, que, originando-se da sociedade de Cambridge conhecida como “The Apostles” (“Os Apóstolos”), aceitou Moore como seu mentor e alto sacerdote. No *Ethics*, ele discutiu ainda os problemas do livre-arbítrio em termos da questão de se, ou não, podemos fazer aquilo que desejamos. Mas manifestou incerteza se isso era suficiente para o livre-arbítrio ou se não devíamos perguntar também se podemos escolher. Grande parte dessa discussão, à parte a incerteza final, tem um paralelismo na de Schopenhauer, embora seja duvidoso que Moore soubesse disso.

Moore influenciou mais aqueles com quem manteve contato, incluindo Russell e Wittgenstein. Até certo ponto, isso deve ter acontecido porque ele estava sempre mais do que pronto para descobrir problemas. Sem falar nessas influências, é duvidoso se, no longo prazo, sua reputação continuará. As influências, no entanto, estão além de qualquer dúvida.

É conveniente, a esta altura, iniciar o que, do ponto de vista da filosofia analítica, é uma digressão e estudar dois filósofos que procuraram criar sistemas de metafísica segundo uma tradição não-idealista. Temos, em primeiro lugar, Samuel Alexander (1859-1938), cujo *Space, Time and Deity* (1920) gozou de alguma reputação nos seus dias, mas que provavelmente hoje quase não se lê. Alegou ele que a filosofia deve ser descritiva e, em certo ponto, disse mesmo que antipatizava com argumentos. Alexander foi influenciado pela biologia e pela psicologia experimental, mas, ao dar importância no seu livro à noção de espaço-tempo, afirmou que chegara às suas conclusões independentemente da física einsteiniana. Sua filosofia adota uma doutrina de evolução emergente. O espaço-tempo é o substrato do qual emergem a matéria e as coisas, em seguida as coisas vivas e a mente, estágio em que surge a consciência dos objetos, de certo ponto de vista, sendo a consciência em si algo desfrutado, não contemplado. A divindade constitui a fase seguinte no processo e as coisas tendem para ela. À

parte as dificuldades de entender o que Alexander tinha em mente ao dizer isso, não é uma opinião que muitos achariam hoje interessante.

A. N. Whitehead (1861-1947), o segundo dos dois filósofos que julgamos pertinente mencionar, tampouco é muito lido na Grã-Bretanha, embora, na América do Norte, a “filosofia de processo”, como é chamada, goze de certa voga em alguns círculos. Whitehead começou sua carreira como matemático e colaborou com Russell no *Principia Mathematica*, mas subseqüentemente afastou-se dele. Escreveu certo número de livros, incluindo *The Principles of Natural Knowledge* (1919) e *The Concept of Nature* (1920), em que tentou criar uma nova filosofia da natureza, da qual seria derivada a teoria da relatividade. Deu grande ênfase à relação entre as coisas e se opôs a toda e qualquer forma de atomismo, mesmo o do tipo russelliano. Seres humanos são organismos naturais, relacionados organicamente com o mundo em que vivem, e percepção é o que ele denomina de “preensão” de uma parte do ambiente com que o perceptor se relaciona. Levou esta idéia mais adiante e tendeu a pensar em outras relações entre coisas, nos mesmos termos. Daí o que denominou de a “filosofia do organismo”. Achava que se seguia que as noções exatas da matemática, especialmente as de ponto ou instante, não têm lugar em nossa experiência, por mais que sejam necessárias nas ciências. Devem, apesar disso, ser definidas em relação à experiência pelo que chamou de método da “abstração extensiva” – ou aproximadamente o inverso da construção lógica.

Talvez a mais importante das idéias de Whitehead neste particular seja sua noção de eventos. Eventos têm duração e, assim, não ocorrem em um instante. Whitehead pensava que eles eram, por assim dizer, o substrato do qual era formada a natureza. Eles são particulares e, como acontecia com Bergson, embora talvez por razões diferentes, únicos. Os “objetos” estão em relação aos eventos em mais ou menos a mesma relação que as Formas platônicas estavam com o fluxo do mundo sensível. Constituem os aspectos permanentes da natureza e a relação entre eles e eventos é descrita por Whitehead ao dizer que são “ingredientes que se transformam em eventos”. A localização de um “objeto” estende-se indefinidamente por sua vizinhança na medida em que os eventos em questão se relacionam com outros. Isto traz à baila a idéia de um sistema e, em seus últimos trabalhos, ele disse explicitamente que seu objetivo era dar uma base realista a algumas das doutrinas dos realistas absolutos. Eventos ou processos, não obstante, formam a substância do sistema. Daí a noção de “filosofia de processo”.

Whitehead e Alexander sentiam admiração recíproca e ambos tendiam a apresentar suas visões das coisas como algo que o leitor era chamado a aceitar, ou pelo menos a considerar como uma descrição possível do mundo. Whitehead mudou-se de Cambridge para Londres em 1910 e tornou-se professor de matemática aplicada no Imperial College, Londres, em 1914. Em 1924, porém, à

idade de 63 anos, aceitou o cargo de professor de filosofia em Harvard, onde permaneceu pelo resto da vida, aposentando-se oficialmente em 1937. Entre os livros que escreveu na América, o *Science and the Modern World* (1925) e o *Adventures of Ideas* (1933) tiveram alguma circulação e popularidade, embora sua principal obra do período, *Process and Reality* (1929), que seus admiradores consideram com a obra de Whitehead, foi julgada por não-admiradores como totalmente impenetrável.

Não há dúvida de que precisamos de um grande reajustamento de nossas categorias habituais para compreender Whitehead. Até mesmo o que dissemos antes sobre a relação entre eventos e objetos exige uma considerável mudança do pensamento, das tradicionais maneiras de pensar. Os “objetos” não devem ser interpretados como substâncias. São os aspectos persistentes que se juntam em um evento, dando origem dessa maneira à idéia de coisas substanciais persistentes, de maneira muito parecida como, segundo Platão, o fluxo do mundo sensível ganha ordem e quase-permanência ao ser colocado sob as Formas. Whitehead é de fato o responsável pela observação de que a história da filosofia constitui um conjunto de notas de rodapé a Platão. Isto não é realmente verdadeiro, mas há maneiras em que sua própria filosofia é justamente isso.

A despeito de alguns idealistas recalcitrantes, como H. Joachim (1868-1938) na Grã-Bretanha, e Brand Blanshard (nascido em 1892) nos Estados Unidos, o realismo, sob uma forma ou outra, foi a filosofia dominante no período até a II Guerra Mundial. Houve os chamados “neo-realistas”, particularmente R. B. Perry e E. B. Holt, nos Estados Unidos. E também C. D. Broad na Inglaterra, em Cambridge, e J. Cook Wilson, H. A. Prichard e H. H. Price, em Oxford. Pouco tiveram eles em comum, exceto a oposição ao idealismo. Prichard (1871-1947) é o mais lembrado por uma transposição das opiniões de Moore sobre o “bem” para o “deve moral” e o “dever”, sustentando que conhecemos por intuição os princípios que prescrevem o que moralmente devemos fazer, e que qualquer opinião em sentido contrário provavelmente confundiria moralidade com conveniência. Essa opinião foi desenvolvida de forma modificada por W. D. Ross (1877-1971), um ilustre erudito australiano, que argumentou que os princípios morais prescrevem o que ele chamou de obrigações *prima facie* – que se mantêm, permanecendo iguais outras circunstâncias – de modo que temos que decidir entre eles para chegar ao que é certo no todo.

Lançando um olhar retrospectivo para esse período, de nossa atual posição, é hoje possível concluir que as contribuições mais importantes para a filosofia do tipo mais ou menos analítico foram dadas por Wittgenstein. A fim de estudarmos sua filosofia, no entanto, torna-se necessário distinguir entre o Wittgenstein dos primeiros tempos e o da última fase. Entre estudos sobre esses dois, diremos alguma coisa sobre o movimento dos positivistas lógicos, que, corretamente ou não, tiraram parte de sua inspiração da filosofia mais antiga de Wittgenstein.

O WITTGENSTEIN DO *TRACTATUS*

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi um austríaco de família ilustre que finalmente se naturalizou cidadão britânico. Estudou inicialmente engenharia aeronáutica e chegou à Grã-Bretanha em 1908 nessa qualidade. Estava, contudo, interessado nos fundamentos da matemática e, em 1911, Frege aconselhou-o a procurar Russell, o que fez, mantendo também contatos com Moore. Durante a I Guerra Mundial, serviu no exército austríaco e foi feito prisioneiro, em 1918, na frente italiana. Da Itália enviou a Russell seu *Logisch-Philosophische Abhandlung*. Publicado em uma revista em 1921, a obra foi novamente publicada na Grã-Bretanha sob o título *Tractatus Logico-Philosophicus*, com uma tradução inglesa paralela de C. K. Ogden em 1922. E retraduzido por D. F. Pears e B. F. H. McGuinness em 1961.

Após a guerra, ele iniciou uma vida de mestre-escola em uma aldeia austríaca, adotando um estilo ascético de vida e renunciando à filosofia. Membros do denominado Círculo de Viena dos Positivistas Lógicos, porém, vinham consultá-lo e ele, finalmente, resolveu que havia mais filosofia a estudar e voltou a Cambridge em 1929. Ensinou aí a um grupo mais ou menos exclusivo de seguidores, tornando-se professor de filosofia em substituição a Moore em 1939. Passou a maior parte da II Guerra Mundial, contudo, como enfermeiro em um hospital e, quando voltou a Cambridge, chegou à conclusão de que não gostava dessa vida e renunciou à cátedra em 1947. Passou algum tempo na Irlanda, descobriu que sofria de câncer e faleceu em Cambridge em 1951. Durante a maior parte da vida, anotou observações e, às vezes, peças mais discursivas, grande parte das quais foram publicadas desde sua morte. Mas, à parte o *Tractatus*, o único livro que julgou publicável foi o *Philosophical Investigations*, cuja primeira parte, de qualquer modo, estava mais ou menos completa quando ele faleceu. Toda ela foi publicada em 1953 em alemão, com uma tradução inglesa paralela de G. E. M. Anscombe.

Tem havido muita discussão a respeito dos antecedentes das concepções filosóficas de Wittgenstein. As influências de Moore e Russell são evidentes. Conheceu Frege e outros pensadores alemães, mas não reconheceu que possuía muitos outros conhecimentos da filosofia tradicional. A prova contida em seus cadernos de anotações revela que ele lera Schopenhauer e alguma coisa de William James. Mas pode muito bem ter conhecido mais. O *Tractatus* mostra algo em comum com o pensamento atomista lógico de Russell, mas não sugere os mesmos interesses epistemológicos. É uma obra fascinante mas crítica, escrita sob a forma de proposições numeradas. Há sete proposições prefixadas por números inteiros, as demais sendo antecedidas de números com casas decimais acrescidas, estas dando supostamente alguma idéia da importância da proposição em relação àquelas do mesmo grupamento numerado.

Alguma idéia do conteúdo do trabalho pode ser dada por referência às proposições prefixadas por números inteiros. A primeira diz que o mundo é tudo o que é. A segunda, que aquilo que é, isto é, um fato, é a existência de estados de coisas. A terceira, que é precedida de observações sobre a descrição de fatos, diz que uma descrição lógica de fatos é um pensamento. A quarta afirma que um pensamento é uma proposição com sentido. A quinta, que as proposições são funções da verdade de proposições elementares, que são em si funções da verdade. A sexta dá o que passa por ser a forma geral de uma proposição, através da formulação de uma operação geral que extrairá funções de verdade de outras proposições. Finalmente, a sétima, depois de algumas observações sobre a impossibilidade de elas serem proposições de ética e estética, e outras observações sobre morte, vida e misticismo, diz: “Aquilo de que não podemos falar devemos consignar ao silêncio”. A observação prévia reconhece que, segundo seus próprios critérios, todas as proposições anteriores são absurdas e devem ser usadas meramente como degraus para subir além delas.

É impossível analisar todas as complexidades do *Tractatus*. A última proposição implica, e as observações precedentes deixam isso claro, que aquilo que pode ser pensado pode ser dito. Daí, se a metafísica é a tentativa de mostrar a natureza da realidade como ela se revela ao pensamento, a chave para isso, na opinião de Wittgenstein, está na linguagem. Por isso a ênfase nesse ponto nas primeiras partes do trabalho. A função principal da linguagem é afirmar o que é o caso, de modo que é este último que constitui o mundo, ou realidade. O que é o caso compreende, no fundo, certo número de estados de coisas simples, que são constituídos de objetos simples e estes são representados por proposições elementares. A maneira como isto é feito (e Wittgenstein pensava que esta era a sua descoberta) é com as proposições sendo, em certo sentido, descrições de estados de coisas. Os constituintes das proposições são nomes que se referem a objetos, e a maneira como os nomes são reunidos em uma proposição é, de certo modo, um reflexo da maneira como os objetos se juntam em um estado de coisas. Esta é a denominada teoria descritiva do significado. As proposições, interpretadas dessa maneira, como representando possíveis estados de coisas, são verdadeiras se representam fatos reais e falsas em caso contrário. Mas porque há a *possibilidade* de que representem estados de coisas, possuem um sentido que é independente dos fatos como eles realmente são.

Em tudo isso, Wittgenstein está, na verdade, dizendo que os nomes, os constituintes das proposições, têm um significado à maneira fregeana, mas não têm sentido. Proposições têm sentido mas não significado à maneira que Frege supunha. Não obstante, é uma condição para que as proposições e, portanto, a linguagem, tenham sentido que deva haver objetos simples para os quais elas possam ser os nomes. Deve haver, por outro lado, proposições elementares, que consistem simplesmente de nomes concatenados, e que não estão em qualquer relação lógica com quaisquer outras proposições elementares. Proposições

complexas, por outro lado, são construídas de proposições elementares mediante uma operação lógica única, e é evidente que, se assim é, todas as proposições complexas devem ser funções de verdade de proposições elementares. Quer isto dizer que sua verdade ou falsidade deve ser uma função da verdade ou falsidade das proposições das quais são derivadas, e delas apenas. Casos extremos disto são fornecidos por tautologias e contradições que são, respectivamente, verdadeiras e falsas, pouco importando quais sejam as verdades-valores de suas subproposições. Essas proposições nada dizem porque não descrevem qualquer estado de coisas distintivo. São, assim, sem sentido, embora não sejam absurdas.

Na introdução ao *Tractatus*, disse Russell que Wittgenstein estava tentando expor as condições de uma linguagem ideal. Isto não é verdade. Wittgenstein pensou que a linguagem devia realmente ser assim em sua forma analisada; tinha que ser ou não teria sentido. Que ela não é assim é claro à vista da linguagem comum, porque a complexidade desta última serve para disfarçar o fato. O objeto da filosofia é esclarecer nosso pensamento através da elucidação das proposições. Essa elucidação, pensa Wittgenstein, revela que as proposições da lógica e da matemática são tautologias, que o solipsismo é em certo sentido verdadeiro, embora coincidente com o realismo, e que a metafísica, incluindo todas as proposições do próprio *Tractatus*, juntamente com a ética e a estética, não solapam sua importância. Temos, como indicam as últimas poucas proposições da obra, que usá-las, para ver o mundo corretamente, reconhecendo o que não pode ser dito.

Há muito mais no *Tractatus* do que indicamos e não tentamos esclarecer exatamente por que Wittgenstein diz muitas daquelas coisas. Trata-se de um trabalho extraordinariamente compacto e, se o leitor quer compreendê-lo absolutamente, deve lê-lo e relê-lo com ajuda dos comentários ora disponíveis. Na década de 1920, Wittgenstein tornou-se insatisfeito consigo mesmo. Ficou infeliz com a concepção de linguagem como algo semelhante ao cálculo lógico e com a idéia de que há nomes que adquirem seu significado por correlação direta com objetos simples. É matéria de debate quanto do *Tractatus* permaneceu neste último pensamento. Pensou-se antes que ele desistiu de tudo, mas essa tese é hoje amiúde contestada. Mas com certeza muitos dos problemas que geraram o *Tractatus* permaneceram com ele.

O POSITIVISMO LÓGICO

Já dissemos que, ao tempo em que trabalhava como mestre-escola, Wittgenstein foi visitado por um grupo de filósofos que a si mesmos se denominavam como o Círculo de Viena. Foram liderados por Moritz Schlick (1882-1936), que teve a distinção, que esperamos seja muito rara, de ter sido assassinado por um aluno. Entre os membros do grupo contavam-se Otto Neurath (1882-1945), Friedrich Waismann (1896-1959) e Rudolf Carnap (1891-1970), embora inicialmente fossem 14 ao todo. Publicaram eles um manifesto sobre seus objetivos, mas

houve outros em outros países, incluindo Hans Reichenbach (1891-1953) e Carl Hempel (nascido em 1905), que simpatizavam com suas idéias. Na Grã-Bretanha, A. J. Ayer (1910-89) foi mais tarde o representante do movimento. O Círculo rompeu-se quando a Áustria foi invadida em 1938 e muitos dos filósofos e ilustres matemáticos e cientistas ligados ao Círculo procuraram refúgio em outros países. Muitos deles emigraram para os Estados Unidos e, sem dúvida, influenciaram o curso da filosofia nesse país. Isto ocorreu especialmente no caso de Carnap.

Muitos dos membros do Círculo foram inicialmente cientistas e sua inspiração retroagia em grande parte a Mach. Foram em geral antimetafísicos. Diz o número 4.024 do *Tractatus* que compreender uma proposição significa saber o que é, se é verdadeira. Isto não diz que compreender uma proposição é saber o que a confirmaria, mas se aproxima muito. O Círculo de Viena dizia que o significado de uma proposição era seu método de verificação. Pelo menos foi isso o que Schlick alegou e que está implícito nas afirmações dos demais. A história do positivismo lógico é principalmente uma história dos argumentos sobre o que ele significa. Mas eles concordavam em que todas as proposições significativas devem ser ou logicamente necessárias (isto é, analíticas), ou verificáveis de alguma maneira mediante referência à experiência. Proposições reprovadas nesse teste devem ser consideradas como sem sentido – e com isto vai para o lixo toda a metafísica. A ciência, por outro lado, tinha que ser preservada e grande parte do debate, ou certamente o que surgiu do *Language, Truth and Logic* (1936), de Ayer, dizia respeito a encontrar uma versão do princípio de verificabilidade que excluísse a metafísica, mas não a ciência e tudo mais que quisessem salvar. A discussão sobre esse assunto demonstrou que é difícil atingir esse objetivo, se não impossível. De qualquer modo, uma objeção bastante simples é que temos que entender uma proposição antes que possamos decidir como deve ser verificada. Isso afetaria o *slogan* positivista original, mas poderia ser sustentado que afeta apenas indiretamente a alegação de que apenas proposições logicamente verdadeiras ou empiricamente verificáveis são significativas. Qual, contudo, é o *status* do próprio princípio de verificabilidade?

Questões como estas foram discutidas quase *ad nauseam* durante o auge do positivismo lógico. É claro, contudo, que se proposições empíricas devem ser verificadas por referência à experiência, alguma descrição deve ser dada da própria experiência e da alegação que ela pode implicar diretamente, a verificação dos enunciados que a descrevem. Haverá proposições que são diretamente verificáveis mediante referência à experiência e sem referência a nada mais? Isto coloca todas as questões tradicionais sobre o imediatismo. No movimento positivista, a questão foi geralmente equacionada na forma de se havia ou não quaisquer proposições básicas ou evidentes por si mesmas, sobre as quais todas as outras proposições pudessem se basear e, se assim, qual a sua natureza. Na filosofia de Ayer dos primeiros tempos, isto equivalia à questão de

se há proposições sobre a experiência imediata, sobre dados dos sentidos, que são incorrigíveis porque são verificáveis por referência direta apenas à experiência. O próprio Ayer vacilou sobre esse ponto e, na verdade, sobre outras questões envolvidas no positivismo.

Houve outros problemas. Schlick pensou que, no fim, ter-se-ia que comparar as proposições diretamente com a experiência, mas que aquilo que estava sendo verificado na comparação não podia ser posto em palavras. Neurath rejeitou essa idéia, afirmando que só se podem comparar declarações com outras. Portanto a aceitabilidade de qualquer proposição empírica, seja básica ou não, é uma questão de se ela se ajusta ou não ao sistema de proposições. Neurath, dessa maneira, aceitava uma teoria de coerência da verdade e uma noção de sistema que se assemelham mais às dos idealistas. Isto não agradou a todos os membros do grupo, embora Carnap fosse empurrado finalmente na mesma direção.

A primeira obra filosófica importante de Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (*The Logical Construction of the World*, 1928 – *A construção lógica do mundo*), constituiu um esforço para demonstrar que todo o aparato necessário para descrever o mundo podia ser construído de forma lógica, a partir de uma série de experiências compreendendo as experiências de uma pessoa num dado momento. A base era, assim, em certo sentido, solipsista, e Carnap chamou-a de “solipsismo metodológico” sobre o fundamento que esse ponto de partida era o escolhido como epistemologicamente básico para o exercício. Mais tarde, abandonou-o em favor do fisicalismo. Em um trabalho posterior, *Logische Syntax der Sprache* (1934; tradução inglesa, *The Logical Syntax of Language*, 1937 – *A sintaxe lógica da linguagem*), um trabalho imensamente difícil e técnico, ele se propôs a demonstrar que o que pode ser dito pela linguagem, incluindo a linguagem da ciência, pode ser dito de certa maneira *dentro* dessa linguagem. Uma linguagem é inteiramente especificável em termos de suas regras de formação e transformação. O primeiro conjunto de regras prescreve o que conta como uma oração correta da linguagem, o segundo como uma oração pode ser derivada de outra. Não há necessidade de regras semânticas em acréscimo a essas, de modo que a semântica é reduzida à sintaxe (assunto sobre o qual Carnap posteriormente mudou de idéia). Pode haver sistemas alternativos de linguagem e a escolha entre eles é um assunto do que ele chama de princípio de tolerância. Evidentemente, a coerência é um dos critérios para distinguir entre sistemas. Além disso, é uma questão do que cientistas venham a aceitar.

Carnap mudou de idéia sobre esse assunto por causa do trabalho de Tarski sobre a definição da verdade. Alfred Tarski (1902-83) era um ilustre membro de um grupo de lógicos poloneses. Seu trabalho, traduzido sob o título de “The Concept of Truth in Formalized Languages” (“O conceito de verdade em linguagens formalizadas”) foi escrito em 1933 e tornou-se conhecido em fins daquela década. Exerceu uma influência imensa sobre filósofos interessados em lógica e

em filosofia da linguagem. Por falta de espaço, é impossível entrar em detalhes sobre esse trabalho. É suficiente dizer que tornava necessária uma distinção entre objeto-linguagem e meta-linguagem, na qual declarações sobre a primeira podem ser feitas, incluindo a de que aquilo que é dito na objeto-linguagem é verdadeiro.

Tarski, na verdade, referiu-se a orações, e não a declarações, mas a parte mais importante de sua teoria, que afirmou ser uma versão da teoria de correspondência da verdade, era o que chamou de “Convenção 7”. Esta estabelecia as condições para a adequação de uma definição de verdade – no sentido em que devia ter como conseqüências todas as equivalências da forma “ X é verdadeiro se e apenas se p ”, onde X é uma oração na objeto-linguagem e y é sua tradução em meta-linguagem. Tarski achou que era possível satisfazer essas condições apenas numa linguagem formalizada. Mais recentemente, Donald Davidson (nascido em 1917) argumentou que se pode usar a Convenção 7 em relação às linguagens comuns, a fim de se formular uma teoria de significado para elas. No momento, essa alegação é apenas programática e há considerável dúvida se o programa pode ser executado.

A teoria de verdade de Tarski tem sido chamada de teoria semântica porque relaciona a verdade ao significado de relações que existem entre orações na meta-linguagem e orações na objeto-linguagem. Carnap aproveitou essa idéia, e sua obra posterior diz respeito à formalização da semântica. O aparato teórico para isso, como, por exemplo no *Meaning and Necessity* (1947) implicou algo como uma volta a Frege e à distinção entre sentido e significado. Ao fim da vida, no mesmo espírito, Carnap abordou a teoria da probabilidade. Sempre manteve, contudo, a distinção entre verdade lógica e factual, e isto provocou ataques de W. V. Quine (nascido em 1908), que mencionamos ao fim do último capítulo. O ataque de Quine à distinção analítica, sintética em um trabalho intitulado “Two Dogmas of Empiricism” (“Dois dogmas do empirismo”, incluído no seu *From a Logical Point of View*, 1953), e em parte influenciado pelo pragmatismo, exerceu imensa influência nos Estados Unidos, mas teve muito menos aceitação na Grã-Bretanha. Mais tarde, estudaremos rapidamente a obra de Quine.

Outro filósofo que tem sido vinculado ao positivismo lógico, embora sempre tenha repudiado veementemente essa categorização, é Karl Popper (1902-94). Popper nunca adotou uma teoria de significado do tipo positivista, Mas, de fato, quis separar ciência de metafísica, sem necessariamente descartar a última. No seu *Logik der Forschung* (1934, traduzido para o inglês como *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 – *A lógica da descoberta científica*), enfatizou a noção de falsificabilidade, alegando que é o risco de falsificação que destaca o científico. O procedimento científico não é indutivo, e envolve propor as hipóteses mais ousadas e tentar falsificá-las. Se a hipótese sobrevive à falsificação, ela é por isso confirmada, embora confirmação seja sempre questão de grau e seja impossível a certeza absoluta. Neste último aspecto, as idéias de Popper aproximam-se muito do falibilismo de Peirce e a sua resistência ao

indutivismo lembra Whewell. Muitos foram atraídos por sua descrição da ciência e da descoberta científica, embora haja problemas sobre os detalhes. Se constitui uma “lógica” é outro assunto. Esta é uma questão que tem provocado algum calor.

No mesmo espírito, Popper atacou o “historicismo” e, no *The Open Society and Its Enemies* (1945, *A sociedade aberta e seus inimigos*), desfechou uma crítica polêmica contra Platão, Hegel e Marx, porque, em sua opinião, eles tentaram estabelecer leis de desenvolvimento histórico e defenderam uma “sociedade fechada”, cujos princípios são supostamente utopistas e situados além da crítica. Mais recentemente, Popper publicou uma versão evolutiva do crescimento do conhecimento, considerado como algo objetivo e independente dos “sujeitos conhecedores”. Além disso (em colaboração com J. C. Eccles) fez uma exaustiva defesa do dualismo mente-corpo. É provavelmente em suas contribuições à filosofia da ciência, porém, que reside o direito de Popper à fama e não pode haver dúvida que ele é um dos grandes nomes nessa área.

O WITTGENSTEIN DOS ÚLTIMOS TEMPOS

Dissemos antes que, perto do fim da década de 1920, Wittgenstein tornou-se insatisfeito com suas idéias anteriores. Desde sua morte, tornou-se claro que ele realizou tentativas de escrever vários livros que explicariam suas opiniões revistas sobre certo número de problemas filosóficos. Pouco se soube disso enquanto viveu, embora suas idéias e pensamentos saturassem a consciência de outros filósofos, em parte através dos trabalhos de filósofos de Cambridge, em especial de John Wisdom (nascido em 1904) e através da circulação de cópias datilografadas de palestras feitas nessa cidade, conhecidas como os *Blue and Brown Books*. Estes, juntamente com o texto de outras palestras e manuscritos, foram publicados após sua morte. A consequência disto foi que, durante as décadas de 1930, 1940 e princípios da de 1950, suas idéias eram conhecidas em detalhes por apenas poucos estudiosos. Filósofos como Wisdom deram suas versões da mesma. Outros demonstraram, em maior ou menor grau, a influência de um wittgensteinianismo geral, sem seguidores diretos.

O *Philosophical Investigations*, a única obra que por ocasião de sua morte considerava quase pronta para publicação, foi publicada finalmente em alemão, com tradução paralela de G. E. M. Anscombe em 1953. Não é um livro fácil de descrever. Consiste de uma série de observações, algumas das quais são respostas a um interlocutor hipotético. A primeira parte começa com observações sobre nomes, linguagem e línguas primitivas alternativas, que Wittgenstein chama de “jogos de linguagem”. Trata em seguida do “sabendo como continuar”, a respeito de regras para o desenvolvimento de séries, tais como as numéricas. Prossegue em uma longa seção sobre a aplicação de nomes às sensações e que se tornou conhecida como o “argumento da linguagem privada”. Depois disso, desfia um grande número de observações concernentes, na maior parte, a vários conceitos

na filosofia da mente, e uma preocupação geral com o que denomina de “o mito do processo mental”.

A Parte 2 divide-se em certo número de seções que tratam, na maior parte, dos mesmos assuntos, embora haja uma, bastante longa, que diz coisas muito interessantes sobre “vendo como”, tal como nossa capacidade de ver, de maneiras alternativas, quebra-cabeças visuais, e as implicações disso para certo número de outras questões. A obra termina com observações críticas sobre psicologia.

Outros trabalhos póstumos têm a ver com preocupações semelhantes, com os fundamentos da matemática, a idéias das bases do conhecimento ou entendimento, arte e religião, e assim por diante. Mesmo que limitemos a atenção ao *Philosophical Investigations*, porém, não é fácil compreender qual seu objetivo geral. Inicialmente, mostra claramente revolta contra o tipo de opinião sobre linguagem e significado pressuposta no *Tractatus*. Em uma observação famosa, embora contestada na seção 43, diz ele que “no tocante a uma *grande* classe de casos – embora não em todos – nos quais empregamos a palavra ‘significado’ este pode ser definido da seguinte maneira: o significado de uma palavra é seu emprego na linguagem”. Alguns dos jogos de linguagem antes mencionados concentram-se em contextos práticos do uso da linguagem e colocam questões sobre as condições em que usos práticos de sinais realmente constituem o uso da *linguagem*. Wittgenstein enfatiza, de fato, as maneiras como a linguagem figura em nossa vida. Sem dúvida, considerações semelhantes aplicam-se à seção que trata de descobrir como continuar uma série. Alguns acham que a mesma deixa entrever certo cepticismo sobre regras e obediência a regras, mas ele pode estar simplesmente enfatizando a extensão em que o conhecimento de como seguir uma regra está enraizada em contextos e situações behavioristas, práticas. Nossa compreensão do uso de expressões na linguagem pressupõe tal conhecimento.

A seção que trata da operação de dar nome às sensações foi a que recebeu mais atenção e nela alguns viram uma revolta e uma completa inversão da estrutura cartesiana. Wittgenstein imagina alguém mantendo um diário, no qual menciona por nome as sensações particulares que experimenta. Isto leva a um *reductio ad absurdum* dessa prática, isto de uma maneira que visa a lançar luz sobre a sugestão de que poderíamos chegar à compreensão dessas sensações simplesmente através de análise de nosso próprio caso. É plausível que o que Wittgenstein tivesse em mente fosse o tipo de suposição que notamos em relação a Russell, que sustentou que o significado das palavras que usamos é derivado de sensações privadas com que cada um de nós está familiarizado. Russell, vale lembrar, sugeriu que esse fato tornava ambíguas as palavras, mas que era apenas por causa dessa ambigüidade que conseguíamos nos comunicar uns com os outros. Wittgenstein trata como um *reductio ad absurdum* a tese que nossa compreensão do significado de palavras que usamos deriva, em última análise, de

termos que estão diretamente relacionados com experiências privadas, através de um processo do que é chamado “definição ostensiva” (uma suposta definição por correlação direta de palavras com objetos).

Chama ele atenção para o fato de que há manifestações naturais de sensações, tal como a dor, e que nossa expressão verbal dessas sensações pode ser assimilada a essas expressões behavioristas naturais. Em certas ocasiões, realmente, ele parece estar dizendo que o que passa por descrições de nossas sensações não deve ser considerado como tal, mas como expressões de sensação semelhantes a dizer “Uau”. Seja ou não assim, ele certamente se opõe à sugestão de que podemos compreender sensações-palavras, como diz em um famoso trecho da seção 293, em termos do “modelo de ‘objeto e nome’”. Nesse trecho, ele supõe que cada pessoa tem uma caixa na qual há alguma coisa a ser chamada de “barata”. Todos sabem o que uma barata é apenas olhando dentro de sua caixa. Sugere Wittgenstein que a palavra “barata” teria um uso na linguagem das pessoas, de acordo com essas suposições, mesmo que não houvesse coisa alguma na caixa. Este seria igualmente o caso se todos compreendêssemos o que é a dor apenas com base em nosso caso.

A moral a ser tirada é que a compreensão da linguagem-sensação não deve ser interpretada dessa maneira – não, isto é, em termos da idéia de que as palavras relativas a sensações tiram seu significado simplesmente por referência a elas como objetos privados. Isto não implica negar que há tais sensações. É apenas um comentário sobre nossas maneiras de compreender como falamos a respeito delas. Uma condição para a compreensão da linguagem-sensação é que conheçamos as expressões behavioristas das sensações e isto é algo público, não privado. Segue-se que não podemos construir nosso conhecimento do mundo tendo como base essas sensações. A rejeição dessa idéia acarreta o repúdio de uma longa linha de pensamento empirista. Essa linha de raciocínio não parece especialmente visível no *Tractatus*, que não se interessa muito por considerações epistemológicas. É evidente, contudo, em Russell e é claro à vista de outros escritos de Wittgenstein que este lhe sentiu a atração. Na seção I.580, ele diz em outra famosa observação: “Um processo ‘interno’ tem necessidade de critérios externos”. O que ele entendia por “critérios” (uma palavra que aparece com frequência em sua obra) tem sido muito debatido, mas a observação certamente enfatiza a necessidade de um contexto público para que a idéia de um processo interno possa ser inteligível. Isto, por sua vez, lança dúvida sobre toda a tradição cartesiana, em termos da qual temos que começar, em nossa visão do mundo, de nosso próprio caso e de nossos próprios processos internos. A importância disto não deve ser subestimada.

Tem havido muita discussão a respeito de tudo isto, interpretado como um argumento geral sobre a possibilidade de uma linguagem privada – o chamado argumento da linguagem privada. Algumas das observações de Wittgenstein

sobre a necessidade de um controle público dos usos da linguagem (algo que não seria possível no caso de uma linguagem intrinsecamente privada) toca as raízes do verificacionismo (embora se diga que isto não foi a intenção dele). No parágrafo I.242 diz ele: “Para que a linguagem seja um meio de comunicação deve haver acordo não só sobre definições, mas também (estranho como isto pareça) sobre juízos”. E na observação anterior fala de acordo em formas de vida. Em outro contexto na Parte 2 (p. 226) diz: “O que tem que ser aceito, o dado, são – como poderíamos dizer – *formas de vida*”.

Alguns interpretaram essas observações sobre formas de vida, que são repetidas em outras partes de sua obra, como um tanto místicas. Mas o ponto realmente importante é aquele que enfatizamos – os seres humanos são entidades biológicas enraizadas em um mundo público, e só em relação a essa estrutura é que questões sobre o que é e não é inteligível podem ser colocadas. Essas questões não podem ser solucionadas mediante referência a coisas tais como os dados fornecidos pelos sentidos ou por “processos internos”. É defensável a tese que no *On Certainty*, um manuscrito inacabado da última fase, ele tenha querido insistir, dentro dessa estrutura, que certas coisas têm que ser aceitas como verdadeiras para que outras coisas sejam mesmo inteligíveis. Nisto parece haver uma referência a “limites” – limites ao entendimento – que alguns interpretaram como kantiana (noção esta que Wittgenstein podia ter assimilado através de Schopenhauer). Outros insistiram em que ele não defende limites que sejam absolutos. Às vezes, ele diz que o que está fazendo é apenas fornecer algumas observações sobre a história natural do homem.

Não pode haver dúvida que o mais importante em tudo isso é a insistência no contexto público e no acordo interpessoal, embora ao nível de reações naturais, biológicas, e de formas de comportamento. Conforme veremos no capítulo seguinte, outros filósofos deste século [XX] enfatizaram o papel do corpo e de estar no mundo. Poder-se-ia dizer que a posição filosófica de Wittgenstein é mais fundamental do que as deles, porque ele indica não só a importância dessas coisas, mas sua *necessidade*, se queremos achar sentido em qualquer outra coisa. O argumento subjacente é, caberia dizer, transcendental em um sentido aproximadamente kantiano. O problema é que Wittgenstein não pensou que fosse missão do filósofo fornecer esses argumentos. “Qual o seu objetivo em filosofia?” pergunta ele em I.309, e responde: “Mostrar à mosca como sair da garrafa”. John Wisdom achava seu objetivo próximo da psicanálise e, sua filosofia, como terapêutica, nesse sentido. Wittgenstein bem que poderia ter repudiado essa sugestão, mas seu objetivo é, apesar de tudo, o de chegar a uma compreensão correta das coisas, eliminando câimbras mentais, a obsessão com certos casos particulares e perplexidades conceptuais em geral.

Durante toda a sua vida, Wittgenstein rejeitou a idéia de que a filosofia visava a produzir teorias expressáveis em proposições. Nem sempre disse a mesma coisa sobre o que devia ser posto em seu lugar, mas o método que seguiu, se

porventura houve, não torna fácil a comentadores falar com qualquer convicção de “argumentos transcendentais”. Ainda assim, se observações como aquela que diz que formas de vida constituem o dado são levadas a sério, suas idéias sobre significado e entendimento acarretam uma reavaliação drástica dos termos de referência da filosofia, em comparação com os estabelecidos por Descartes e nunca questionados seriamente desde então. Os tipos de barretadas feitas para as instituições e práticas públicas por Marx ainda se situam na tradição idealista. Se Wittgenstein estiver certo, toda essa tradição deve ser abandonada.

OUTROS FILÓSOFOS ANALÍTICOS RECENTES

Nos tempos modernos, houve outros ataques à tradição cartesiana, embora talvez não no mesmo espírito. O *Concept of Mind* (1949), de Gilbert Ryle (1900-1976), constituiu uma tentativa de dar uma visão não-cartesiana da mente em termos de conduta inteligente e inclinações nesse sentido. Essa versão fundamenta-se oficialmente em uma doutrina de categorias e erros de categoria, que o autor sustenta gerar vários tipos de absurdo. A tese de Ryle é que o que Descartes disse sobre a mente implicou colocar o mental na categoria errada, no sentido em que julga que a mente é uma substância que funciona como uma causa paramecânica. Na verdade, diz Ryle, falar na mente é o mesmo que se referir a um conjunto de inclinações demonstradas por seres inteligentes. Visto como interpretação de Descartes, a tese enfatiza apenas um aspecto das idéias do filósofo francês. Muitos consideraram essas opiniões como behavioristas, embora ele mesmo rejeitasse essa interpretação, dizendo que isto era prova de outra categoria de erro. Ryle sofreu alguma influência aristotélica e outras russellianas, mas sua insistência em que devemos levar em conta “o que dizemos”, na tentativa de elucidar conceitos, deriva provavelmente de Wittgenstein. Ryle sem dúvida pensou que a linguagem comum tinha que ser levada a sério.

A filosofia da linguagem comum, como se tornou conhecida, foi levada mais adiante por J. L. Austin (1911-60), que em trabalhos algo tanto programáticos insistiu na necessidade de exame atento do uso comum, sobre o fundamento que ele contém a sabedoria herdada da humanidade no pensamento sobre o mundo. Alguns críticos viram nisso uma espécie de conservantismo lingüístico, embora Austin insistisse em que a linguagem comum era o começo de tudo, não o fim de tudo, na filosofia. Em certa medida, esse enfoque deveu sua inspiração a Aristóteles, que regularmente enfatizou o que se diz e como se diz. Durante algum tempo, a filosofia da linguagem comum foi o movimento dominante em Oxford. A ênfase no “uso” e na idéia de que uma explicação de nosso entendimento do mundo pode ser desenvolvida a partir do que está implícito na identificação orador-ouvinte das coisas, em que oradores e ouvintes são pessoas, é encontrada também em P. F. Strawson (nascido em 1919). Segundo ele, porém, ocorre um retorno à metafísica de tipo kantiano, com o adendo de que é importante reconhecer o papel do conceito de pessoa, que os conceitos de mente

e corpo por igual pressupõem. Isto é detalhado no seu livro *Individuals* (1959) e no que é um comentário mais franco de Kant, *The Bounds of Sense* (1966).

Strawson tem sido também crítico da lógica formal e, neste particular, seu grande adversário tem sido W. V. Quine, mencionado antes. Quine iniciou a carreira como lógico formal e em seu pensamento sempre foi influenciado pela lógica. Já nos referimos a seu ataque à distinção analítica/sintética. Trata-se de um ataque em dupla frente. Em uma delas, diz que não podemos entender bem a noção de identidade de significado que a idéia de analiticidade pressupõe; na outra, alega, incidindo historicamente em grande erro, que o dogma da distinção analítico/sintética se faz acompanhar da idéia de que há, no pólo oposto das verdades lógicas, proposições básicas do tipo postulado por alguns positivistas, o significado das quais é fornecido exclusivamente por dados empíricos. Em lugar de tudo isso, Quine propõe uma idéia que se deve em parte a P. Duhem (1861-1916), um notável filósofo francês da ciência, que enfatizou a interconexão de hipóteses dentro de uma teoria. Quine apresenta o conhecimento como um corpo sistemático de proposições inter-relacionadas. Isto de tal maneira que apenas aquelas que estão na periferia é que nos mostramos dispostos a abandonar ou modificar diante de prova aparentemente refutadora. Elas continuam ainda relacionadas ao corpo da teoria, porém, e não têm o *status* atribuído pelos empiristas às proposições básicas.

Mais ou menos no mesmo espírito, Quine ventilou idéias sobre ontologia e linguagem. O objetivo seria “arregimentar” de tal como nossa linguagem que se tornaria claro que pressupostos ontológicos estão envolvidos nela, na esperança de que todas as referências visíveis a entidades abstratas, possam ser removidas. Quine foi ainda mais longe e insistiu em que todas as alegações ontológicas são relativas à língua que falamos e sustentou ainda que a interpretação que damos ao que as pessoas dizem deveria ser analogamente relativa. A tese mais importante em tudo isto é a da indeterminação da tradução, inicialmente exposta no *World and Object* (1960) e repetida em vários outros trabalhos. Quine aceita como certa uma psicologia behaviorista e, por essa razão, interpreta tentativas de compreender o que outras pessoas dizem (e, dessa maneira, nós mesmos) em termos de tentativas de lhes interpretar o comportamento. Interpretar é apresentar uma teoria e, neste ponto, a tese duhemiana torna-se novamente importante sob a forma da alegação de que teorias são sempre subdeterminadas pelos dados. Quine sustenta, por conseguinte, que não pode haver apenas uma maneira de traduzir o que alguém diz e que por isso são possíveis maneiras alternativas, mas conflitantes. Combina isto com a tese de que a referência é “inescrutável”: não há dúvida de que aquilo que está sendo referido seja o que alguém diz. Por esta razão, também, não há dúvida sobre a ontologia, porque a questão que existe equivale à questão que está sendo referida. Finalmente, Quine insta conosco para substituir a epistemologia tradicional pelo que chama de “epistemologia naturalizada”, a psicologia cognitiva da aquisição do conhecimento.

Quine exerceu grande influência sobre a filosofia americana, embora menos, até recentemente, sobre a filosofia na Grã-Bretanha. Outros importantes filósofos americanos são Donald Davidson (nascido em 1917), Hilary Putnam (nascido em 1926) e Saul Kripke (nascido em 1940). A maioria deles interessa-se pela lógica e pela filosofia da linguagem e, até certo ponto, pela filosofia da mente e da ação. A filosofia americana tende a ser técnica e as influências sobre a filosofia da ciência e a lógica matemática são maiores do que em geral ocorre na Grã-Bretanha. Sem dúvida, isso se deve em parte a fatores que têm a ver com a cultura e o sistema educacional americanos e também alguma coisa com a influência daqueles filósofos, na maioria positivistas lógicos, que chegaram aos Estados Unidos como refugiados da Europa.

Não se pode dizer que a ética tenha exatamente prosperado nesse período. No auge do positivismo, foram feitas tentativas para explicar proposições éticas em termos de expressões de emoções ou excitação emocional. R. M. Hare (nascido em 1918) destacou o ponto que enunciados éticos envolvem preceitos e tentou identificá-los o conteúdo ético particular em termos da idéia de os preceitos em questão serem universalizáveis. Esta idéia aparentemente kantiana foi posteriormente interpretada por ele, algo surpreendentemente, como levando a uma forma de utilitarismo. A maior parte do debate entre filósofos moralistas nos últimos tempos tem sido travada entre os propugnadores de alguma forma de utilitarismo e os que querem adotar uma teoria mais aproximada da de Kant. Nos Estados Unidos, John Rawls (nascido em 1921) tentou, no seu *A Theory of Justice* (1972), formular uma teoria que combina liberalismo com a idéia de justiça como equidade, a partir do estudo do que pessoas escolheriam no que ele chama de “posição inicial”. Neste particular, elas estão sob um “véu de ignorância”, de modo que não conhecem as características que possuem ou possuirão e que serão relevantes para a distribuição de bens. Essa tese provocou numerosas discussões e algumas críticas. Mais recentemente, foi combatida pelas opiniões algo antiliberalistas e certamente antiigualitárias de R. Nozick (nascido em 1938) no seu livro *Anarchy, State and Utopia* (1974). E o debate continua.

18

FENOMENOLOGIA E MOVIMENTOS CORRELATOS

BRENTANO E MEINONG

O movimento filosófico que, na Europa continental, correu paralelo à tradição analítica na Grã-Bretanha e Estados Unidos, retroage a Franz Brentano (1838-1917). Padre austríaco treinado na escolástica e bem versado em Aristóteles, ele escreveu sobre grande número de questões filosóficas, incluindo a ética, embora seja mais conhecido pelo seu *Psychology from an Empirical Standpoint* (1974; *A psicologia de um ponto de vista empírico*). À parte o efeito que produziu sobre outros filósofos de língua alemã, exerceu também alguma influência sobre o filósofo-psicológico G. F. Stout (1860-1944) na Grã-Bretanha. Brentano defendia uma forma de psicologia descritiva, que é o que a palavra “empírico” significa no título do livro. Até certo ponto, ele se inspirou em J. S. Mill mas não lhe aceitou as opiniões sobre sensações e idéias. Na verdade, segundo Brentano, a natureza da mente é determinada por certo número de “atos” mentais. Por “ato” ele queria destacar a idéia de que a mente é dirigida para certos tipos de objetos. Distinguiu três tipos de “atos” dessa espécie – a representação, o juízo e o que chamava de “os fenômenos do amor e do ódio”. Formam uma hierarquia, na qual os últimos membros do trio pressupõem os anteriores.

O aspecto mais importante de suas opiniões, contudo, foi a tentativa de definir mentalidade em termos do *tipo* de objeto para o qual “tendem” esses atos. Com esse fim em vista, reintroduziu a noção escolástica de um *intentio animi*, a inclinação da mente para um objeto. Esses objetos têm “*in-existência intencional*” no sentido em que possuem uma relação interna com o ato e não existem exceto nessa relação. Se julgamos alguma coisa, o juízo, como objeto do ato, existe, pouco importando se existe algum estado de coisas ou situações reais correspondentes ao juízo. A relação que existe entre nós e o objeto de nosso juízo nesse caso não é, segundo Brentano, uma relação real, e foi isso o que quis transmitir ao falar na *in-existência* do objeto. Achava Brentano que era a característica das coisas mentais, e de nada mais, possuir esses objetos inexistentes. Em tempos recentes, ocorreram tentativas de pôr tudo isso em uma vestimenta mais lógica e, em seguida, perguntar se o que é assim fornecido de fato constitui uma necessidade e condição suficiente do mental. Sugeriu-se que outras coisas, que não o mental, satisfazem a mesma condição, e que, de qualquer modo, não é claro que todos os eventos mentais atendam a essa condição. Não é evidente que as sensações o façam, por exemplo.

Não obstante, as teses de Brentano tornaram-se muito influentes, embora mais atenção tenha sido dada no longo período à idéia de que a consciência envolve alguma forma de direcionalidade para um objeto, do que para o que ele disse sobre estes. Imediatamente, contudo, isso não aconteceu. O primeiro filósofo a ser influenciado por ele foi Alexius von Meinong (1853-1920), que já mencionamos como tendo influído nas idéias de Russell. Meinong interessou-se principalmente pelos objetos dos atos mentais e pensou que estes podiam ser distinguidos do conteúdo dos atos e criticou Brentano por confundir os dois. Nisto sofreu a influência de um filósofo polonês, K. Twardowski. Acusou ele Brentano, na verdade, de “psicologismo” – de confundir ontologia com psicologia. Brentano, por sua vez, refutou indignado a acusação, dizendo que tudo o que Meinong – e, seguindo-o, Husserl – estava fazendo era reintroduzindo um ultra-realismo sobre universais e coisas semelhantes. Qualquer que seja a verdade neste particular, Meinong pensava que o conteúdo de um ato mental devia ser um aspecto do próprio ato e, assim, parte da psicologia. A situação difere no caso do objeto do ato. Este pode, em certas ocasiões, ser uma coisa física, mas não tem que ser. É um erro, sugeriu ele, limitar os objetos ao reino do concreto apenas. Alguns objetos de pensamento, como quadrados redondos, não existem nem podem existir, mas são ainda objetos, como também montanhas de ouro, que poderiam existir mas não existem. Portanto, objetos podem ser existir ou não.

Objetos do pensamento que dependem de outros objetos, tais como as relações entre objetos ou coisas que dependem dessas relações, *subsistem*. Não existem mas não são por isso menos reais. A subsistência aplica-se ao que Meinong chama “objetivos” – que são, aproximadamente, aquilo a que se referem as orações e as crenças. Correspondem a proposições objetivamente existentes, que o Moore dos primeiros tempos pensou que eram os objetos das crenças. Para Meinong, um objetivo pode ser também o objeto de um suposto e se ou não importa em um fato, é uma questão adicional. Realmente, Meinong parece ter sustentado que a facticidade de um objetivo é independente de se alguém jamais o julgou ser um fato ou não, e constitui função do fato de o objetivo ter a qualidade de “evidência”. A verdade, por outro lado, depende de alguém realmente a sustentar. Mas a evidência, ou o que talvez fosse melhor chamar de “evidencialidade”, o caráter auto-insinuante de um objetivo, se deve equivaler a um fato, é inteiramente independente do reconhecimento de alguém. Esta distinção entre verdade e fato é muito curiosa.

O objetivismo de Meinong atraiu o Moore e o Russell dos primeiros tempos e, conforme já indicamos, suas proposições não diferiam muito dos objetivos de Meinong. Ambos os filósofos, no entanto, acabaram por abandonar essas idéias, Moore sobre o fundamento de que não achava que fossem proposições nesse sentido, e Russell alegando que a “selva de Meinong”, como veio a ser chamada, não revelava um senso de realidade suficientemente robusto. A maioria dos

filósofos dos países de língua inglesa conhece Meinong apenas através de Russell - a despeito do *Meinong's Theory of Objects* (1933), de J. N. Findlay, e, mais recentemente, do *Meinong* (1974), de Reinhardt Grossman. Entre suas obras principais, o *On Supposals* (1902) foi recentemente traduzido para o inglês, mas a maioria de seus trabalhos continua sem tradução.

HUSSERL

A situação é diferente no caso de Edmund Husserl (1859-1938), embora suas idéias tenham recebido muito mais atenção nos Estados Unidos do que na Grã-Bretanha. Suas principais obras foram traduzidas para o inglês e é pelo menos possível a filósofos de fala inglesa, sem conhecimento do idioma alemão, conhecer algo de sua filosofia, mesmo que não lhes permita compreender por que ela se tornou o movimento dominante na Europa.

Husserl começou a vida como matemático, mas caiu sob a influência de Brentano e seu primeiro trabalho, *The Philosophy of Arithmetic* (1891, *A filosofia da aritmética*) foi uma tentativa de derivar aritmética e lógica da psicologia. Esta idéia provocou grandes críticas de Frege e, daí em diante, Husserl tornou-se adversário do “psicologismo”, embora não exatamente da mesma maneira que Frege. No seu *Logische Untersuchungen* (1900-1, *Investigações lógicas*), que reescreveu em 1913, quando havia até certo ponto mudado seus pontos de vista, Husserl atacou a visão empirista de lógica do tipo que encontramos em J. S. Mill, alegando, com justificação, que é impossível derivar significados de experiências puramente psicológicas, de que dependem os empiristas. Ele, porém, não via a lógica tampouco como puramente formal, e outras partes do *Logical Investigations* tratam de coisas tais como as relações entre o todo e as partes, relações que diz dar forma aos objetos, como eles se revelam à consciência, e têm um caráter necessário. Afirmou que a fim de formar uma idéia clara sobre esses assuntos é necessário usar o que denominou de “método fenomenológico”. Inicialmente, considerara a fenomenologia como uma forma de psicologia descritiva, embora não, em contraste com Brentano, de natureza empírica. Mas, gradualmente, veio a julgá-la independente de considerações meramente psicológicas. É de fato claro que isto deve ser verdade se os objetos da fenomenologia devem estar em quaisquer relações necessárias.

No *Ideas* (1913, tradução inglesa de 1931), ele expôs inicialmente o método de *epoché* (termo derivado dos cépticos gregos, que o usavam para referir-se à suspensão do juízo. Husserl descreve o que acha que está envolvido nisso em termos da noção de “pôr entre parênteses”). É necessário, quando se estuda qualquer fenômeno, pôr entre parênteses as proposições com as quais chegamos a ele e, destarte, tentar vê-lo como é em si mesmo. O que veremos então é uma essência, que é um objeto de intuição para nós. Daí o objetivo da fenomenologia é fornecer essas intuições de essências – o *noemata* da qual a consciência é a *noesis*. Mais tarde, veio a pensar que sua opinião estava incompleta, porquanto

não proporcionava uma teoria adequada da relação entre essências e o mundo comum, no qual nos encontramos. Em consequência, insistiu na aceitação do que chamou de “fenomenologia transcendental”. Esta devia ter a mesma relação com as ciências, como as entendia, que a filosofia transcendental de Kant tivera com a ciência de *seu* dia. Neste arcabouço o isolamento com parênteses recebeu um papel mais radical. No *Cartesian Meditations* (1931, *Meditações cartesianas*), usou-o com um fim em vista semelhante ao do método da dúvida de Descartes. Temos que pôr entre parênteses o mundo real e tentar chegar a algo que não possa ser assim isolado. Desta maneira, veremos que a consciência em si é o único absoluto. A consciência pode pressupor um ego, mas é um ego transcendental e a fenomenologia transcendental é uma descrição dos objetos internos da consciência de tal ego.

Tudo isso revela uma crescente tendência para uma forma de idealismo, seguindo o tradicional modelo alemão. Isto alienou alguns seguidores de seu pensamento dos primeiros tempos, embora husserlianos persistentes tenham negado que o desenvolvimento do pensamento de Husserl tenha negado que houvesse tal tipo de resultado. Em alguns de seus trabalhos posteriores – como, por exemplo, *Formal and Transcendental Logic* (1929, *Lógica formal e transcendental*), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (seu último trabalho, publicado em 1936, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*), e uma compilação de trabalhos organizada por Ludwig Landgrebe e publicada em 1938 após a morte de Husserl, intitulada *Experience and Judgement* (*Experiência e juízo*) -, há uso considerável da noção de “mundo da vida”. Poder-se-ia pensar que isto tem alguma semelhança com a noção de formas de vida de Wittgenstein e que seja usado de maneira semelhante. A semelhança não é, contudo, tão grande como possa parecer à primeira vista. Não há dúvida de que Husserl sugere que aquilo que chama de “mundo pré-dado”, o mundo das percepções dos sentidos e da ciência, deriva do “mundo vital original”, mas este, por seu turno, deriva de alguma maneira de “operações subjetivas” – idéia esta muito não-wittgensteiniana.

Há alguma semelhança entre o pensamento de Husserl e a “epistemologia genética” do psicólogo Jean Piaget (1896-1980), embora o primeiro não tenha compreendido, em sentido temporal, os processos de derivação que mencionamos, de modo que pudessem ser aplicados ao desenvolvimento do indivíduo. A versão de Husserl tinha a intenção de ser transcendental em um sentido mais kantiano. É claro, ou relativamente claro, do que dissemos, contudo, que Husserl considerava o mundo como, em certo sentido, uma construção. Esta idéia saturou muito, embora não toda a subsequente filosofia européia. Exerceu também profunda influência sobre parte do pensamento sociológico, em particular através de Alfred Schutz (1899-1959), embora ele, depois de emigrar para os Estados Unidos, tenha reconhecido a influência do behaviorista social G. H. Mead (1863-1931). (A despeito das diferenças entre os antecedentes de

Schutz e Mead, o pensamento de ambos incluiu em comum a tentativa de argumentar a partir do “eu” para o “nós” – o mundo social -, e deste para tudo mais.) As mesmas influências husserianas são evidentes na “teoria crítica” de Jürgen Habermas (nascido em 1929), da Escola de Frankfurt, embora, no seu caso, muito seja derivado também do Marx “hegeliano”, e, assim, há também ênfase na práxis.

HEIDEGGER

A influência mais imediata de Husserl, no entanto, fez-se sentir sobre Martin Heidegger (1889-1976), discípulo seu que o substituiu na cátedra de filosofia de Freiburg em 1928. Heidegger teve ligações com o Partido Nazista e, através dessa influência, tornou-se reitor da Universidade de Freiburg durante algum tempo, antes de se exonerar em 1934. Discípulos de Heidegger tentaram desculpar a ligação com o nazismo e o recurso ao mesmo para obter o mando na Universidade de Freiburg. É possível que ele tenha ficado aturdido com o que considerava tendências anticulturais em uma sociedade tecnológica e visto nos nazistas interesse para consolidar a velha cultura e a missão da Alemanha nesse particular. Se assim, enganou-se de todo. Infelizmente, os tipos de atitude que o levaram a aceitar o nazismo – pelo menos até que compreendeu que ele não exemplificava exatamente a consecução dos objetivos que queria – permaneceram com ele mesmo em suas obras posteriores. Muitos têm visto em seus pensamentos observações profundas sobre a posição do homem na sociedade contemporânea. É igualmente fácil vê-lo como a continuação do romantismo alemão, e algumas das próprias versões que Heidegger deu da história da filosofia, especialmente suas referências a Nietzsche, tendem a confirmar essa impressão.

Sua principal obra, *Sein und Zeit* (1927, *Ser e tempo*), devia ser seguida por outro volume, mas o restante de sua obra é constituído na verdade de ensaios e palestras. O *Ser e tempo* é extremamente difícil, mas praticamente o é tudo o que ele escreveu. Esse livro e o *O que é metafísica?* (1929) contêm o essencial do Heidegger dos primeiros tempos e revelam por que ele é considerado como existencialista, além de metafísico, de acordo com o estilo alemão. O outro existencialista contemporâneo, Karl Jaspers (1883-1969) começou como psicopatologista. Deu ênfase à idéia do ser autêntico, segundo o estilo kierkegaardiano, mas o ser autêntico é contrastado com um Ser transcendente, e tem que interpretar o mundo à procura de sinais disso, mesmo que o Ser, no fim, deva estar além de uma categorização conceptual apropriada. Tal como Heidegger, Jaspers opunha-se às crescentes visões científica e tecnológica do mundo, e o que teve a dizer ele o fez em nome da cultura. Mas carecia da metafísica sistemática de Heidegger e foi isso que tornou este último uma figura mais “popular” do que Jaspers. “Popularidade”, no entanto, é coisa ambígua. Para os positivistas, Heidegger foi o máximo do absurdo metafísico, e Carnap, seguido por Ayer, citava a esse propósito uma citação extraída do *O que é*

metafísica?: “Das Nichts selbst nichtet” (“O nada nega a si mesmo”), como ilustração dessa opinião. Em outras partes da cena filosófica, por outro lado, Heidegger é tratado quase com adulação.

Diz Heidegger que a questão metafísica fundamental é por que há alguma coisa e não nada. Não é inteiramente claro que tipo de resposta ele esperava dessa pergunta, mas sua filosofia é, na verdade, uma tentativa de expor como devemos compreender as coisas, como elas são, e como elas são para nós. Desta maneira, seu ponto de partida é o que ele considera como uma distinção fundamental entre *Sein* (ser) e *Dasein* (estar lá, estar no mundo). O *Ser e tempo* concentra-se basicamente no *Dasein*. A continuação devia tratar do ser em geral, mas, para isto, temos que nos contentar com os vários ensaios do Heidegger dos últimos tempos. Que não são estimulantes. Heidegger tem a propensão de retroagir aos gregos e empenhar-se em distinções etimológicas extremamente duvidosas, acompanhadas de uma pletora de neologismos. Talvez haja mais substância no tratamento anterior que deu ao *Dasein*.

Ao frisar ele a idéia do ser no mundo como noção fundamental, pode parecer que Heidegger está tentando abandonar a estrutura cartesiana, ainda presente em Husserl, e enfatizar a necessidade de aceitar-se a idéia de um mundo comum como precondição de tudo mais, à maneira do Wittgenstein dos últimos tempos. Pode estar tentando fazer isso, mas, se assim, não tem realmente sucesso. Isto porque o ser no mundo, em que consiste o *Dasein*, não é o tipo de coisa que se aplique a objetos comuns. É uma forma de ser que se aplica a *nós* como seres conscientes e conscientes de nós mesmos. O *Dasein*, diz Heidegger, é sempre meu (ele tem a propriedade do *Jemeinigkeit*). Daí o ponto de vista de que o *Dasein* é inevitavelmente um ser pessoal e individual. É, poder-se-ia dizer, solipsístico, e se outras pessoas e coisas, juntamente com a linguagem como meio de comunicação com os demais, surgem finalmente em cena, isto acontece de uma maneira que é derivada do solitário ponto de vista inicial individual.

Portanto, muito do que Heidegger tem a dizer sobre o *Dasein* refere-se aos problemas e situação do indivíduo em relação ao mundo. É isso o que torna sua filosofia um tipo de existencialismo – a sua preocupação com os problemas da existência humana – e o que lhe deu a atração de que se revestiu para muitas pessoas em épocas perturbadas. Diz Heidegger que o que caracteriza o *Dasein* é o *Sorge* (cuidado). Isto envolve a preocupação com o que quer que seja seu objeto. Disto podem ser derivadas certas categorias de objetos – em primeiro lugar, a categoria de coisas que estão à mão ou prontas para uso pelo *Dasein*, como, por exemplo, as ferramentas, e em seguida, mas secundário a isso, as coisas em geral. Mas o crucial a respeito do *Dasein*, tal como Heidegger o entende, é que envolve tempo. Parte do que ele tem a dizer a esse respeito origina-se do *Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (1928), de Husserl. Julgaram alguns estudiosos surpreendente que, para Heidegger, o tempo nada

tenha a ver com o que o relógio marca ou registra e tampouco com fatos objetivos a respeito de relações temporais. Refere-se mais ao que McTaggart chamou de “séries-A”. Isto, contudo, é inevitável, dado o que o *Dasein* é; porque ele deve ser o tempo da consciência e, em particular, um anelo em direção ao futuro – o que alguns filósofos de língua inglesa denominaram de “devir temporal”. Segundo Heidegger, o futuro é um conjunto de possibilidades abertas. Mas temos que reconhecer igualmente nossa finitude e a realidade da morte. O ser autêntico pressupõe esse reconhecimento e a *Angst* (angústia, ou medo) que Heidegger, seguindo nas pegadas de Kierkegaard, acha que caracteriza a existência humana, mostra-nos que, além de nossa existência, simplesmente nada há.

O que Heidegger disse sobre a morte é uma possibilidade real, e, como algo cuja aceitação é característica da existência autêntica, constitui um eco do que vários outros filósofos disseram sobre a morte. Epicuro afirmou que a morte “o nada é para nós”. Schopenhauer repetiu essas palavras ao mesmo tempo em que as punha em relação com a visão kantiana de tempo como a forma da intuição. E o Wittgenstein do *Tractatus* declarou que a morte não era “um evento na vida”. Epicuro certamente pensou que sua maneira de dizer a coisa era uma forma de consolo pelo fato de haver morte; nada há para temer nela porque o que acontece depois nada tem a ver conosco. O que talvez distinga a versão de Heidegger da mesma coisa é o fato de que ele a aplica à natureza do ser, de modo que, em uma fórmula mal-afamada (mal-afamada pela dificuldade de traduzi-la, bem como pelo que ela significa) como “*das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*” (“um ser tal que, em seu ser, seu ser está em dúvida”). Trata-se de uma fórmula que Sartre explorou bastante e de certa maneira frisa a existência precária do ser humano, como o entendia Heidegger, a realidade da *Angst*, e, como a entendia, a realidade do nada, contra a qual deve ser posta a existência. Os comentadores tendem a dividir-se entre os que vêem em tudo isso uma intuição profunda da existência humana e aqueles que a consideram como uma tempestade num copo d’água, para dizer o mínimo.

SARTRE

Fora da Alemanha, o filósofo que demonstrou a mais clara e imediata influência de Heidegger foi Jean-Paul Sartre (1905-80). A educação filosófica de Sartre ocorreu na tradição de Bergson, mas logo depois ele caiu sob a influência de Husserl. Suas três primeiras obras filosóficas, duas sobre a imaginação e uma sobre as emoções, seguem o estilo e a tradição fenomenológicos. Em 1943, publicou *L’Être et le néant* (*O ser e o nada*), que é em grande parte uma tradução, para termos franceses, das idéias heideggerianas. A idéia de que a consciência é um nada e a distinção fundamental entre o *pour soi* e o *en soi* são idéias tiradas de Heidegger, embora as categorias “o ser-para-si” e “o ser-em-si” contenham também ecos hegelianos. O “ser-para-si” (*pour soi*), que é aquilo em que consiste a consciência, é na verdade o *Dasein* de Heidegger. A consciência

envolve a consciência de si mesma. É um nada no sentido de não ter essência. Os seres humanos, como seres conscientes, podem fazer a si mesmos por sua própria livre escolha, e a existência, bem como a inevitabilidade do livre-arbítrio, constituem elementos fundamentais da filosofia de Sartre. Qualquer tentativa de evitá-las implica o que ele denomina de “má fé”.

A ênfase na liberdade absoluta e na sua inevitabilidade é encontrada também no primeiro romance “filosófico” de Sartre, *A náusea*. Nele, o herói, Roquentin, é obrigado a reconhecer a contingência absoluta das coisas (do *en soi*) em contraste com sua opção inteiramente livre. As coisas têm o que Sartre chama de “facticidade” e disto conclui que sua existência é, em certo sentido, absurda. O absurdo do mundo é simplesmente uma função de sua contingência bruta e isto produz a náusea, o que Heidegger chamou de “o tédio”. É necessário que o indivíduo reconheça sua própria liberdade diante disso. O indivíduo tem, em certo sentido, sustenta Sartre, de escolher seu próprio mundo.

Um problema a este respeito é que cada indivíduo tem que fazer a mesma coisa. A opção é individualística, mesmo que – com ele diz em sua curta excursão pela ética, *O existencialismo é um humanismo* – ele escolha por todos os homens. Isto produz o inevitável efeito de que uma manifestação do *pour soi* entrará em conflito com outra, de modo que, como é dito na peça *Huis dos (Entre quatro paredes)*, “o inferno são os outros”. O ser-para-si entra em conflito com o ser-para-outros. Como resultado, a visão de Sartre das relações pessoais é sombria e de conflito inevitável. Eu tenho inevitavelmente que tornar o outro o que é para mim um exemplo do *en soi*, uma coisa. O problema é que o outro tem que fazer a mesma coisa comigo. (Este pensamento retroage à versão de Hegel da relação senhor-escravo, e o emprego por Sartre do exemplo de alguém olhando por um buraco de fechadura, apenas para descobrir que alguém o vigia, constitui um pálido eco do uso por Hegel da relação senhor-escravo para demonstrar a relação entre consciência de si mesmo e consciência dos outros.) As conseqüências disso são expostas em alguns dos romances. Se ou não ele cometeu uma fraude ao tentar dar confirmação à sua posição filosófica através de representações dramáticas das peças e romances é uma vasta questão. Certamente a visão que Sartre tem dos seres humanos e de suas relações não é a mesma de todo mundo.

A Parte 4 de *O ser e o nada* contém uma vívida descrição dos perigos de se permitir que o *pour soi* seja dominado pelo *en soi*, o risco de deixar que a própria liberdade seja usurpada por um mundo de coisas supostamente estável. O mundo de alguém que faz isso, diz ele, é viscoso, ou pegajoso e, na verdade, instável e falso. Sartre escreve a este respeito em termos do que chama de psicanálise existencial. É contra a psicanálise comum por dois motivos: em primeiro lugar, porque a postulação freudiana de um inconsciente é a postulação de algo incoerente, de uma consciência inconsciente (crítica esta que é válida apenas se são aceitos os termos de referência de Sartre – que o indivíduo é uma

consciência); em segundo, porque tenta pôr em termos psicológicos, incluindo a sexualidade, o que é realmente matéria metafísica, ou ontológica – a solidão necessária do indivíduo em um mundo de fatos brutos, sem um Deus, em relação ao qual ele tem que exercer o livre-arbítrio.

O senso comum pode continuamente sugerir a questão se a situação é tão má assim e essa tem sido a reação geral dos filósofos de fala inglesa a Sartre. O que talvez tenha merecido maior reconhecimento foi o brilhantismo da versão sartriana da “má fé”. Talvez ela seja uma versão da “inautenticidade” de Heidegger, mas é descrita em termos mais reconhecíveis, com referência a exemplos, sem dúvida tirados do mundo de freqüentadores de bares de Sartre, do comportamento de pessoas, como o garçom, ou a moça que é objeto de uma possível “cantada”. A má fé é uma forma de enganar-se a si mesmo e a ênfase de Sartre nela levou a outras tentativas de lidar com os problemas inerentes ao fenômeno. De que maneira pode alguém realmente enganar a si mesmo sem estar consciente de que é isto o que está acontecendo, caso em que o esforço parece condenado ao fracasso? Ou está mesmo? A rejeição por Sartre da noção de um inconsciente impede que ele aproveite a saída fácil, fazendo referência a um ser dividido. Ainda assim, o engano de si mesmo parece implicar alguma forma de dissociação de si mesmo. Talvez não queiramos aceitar a análise que Sartre fez do fenômeno ou de sua possibilidade, mas a descrição do mesmo adquiriu algo do *status* de clássico na literatura.

No seu pensamento dos últimos tempos, Sartre, de forma muito surpreendente, voltou-se para o marxismo. O *Crítica da razão dialética* (1960), do qual foi publicado apenas o primeiro volume, foi prefaciado pelo *Questão de método* (1957). Segundo esta última obra, o marxismo é a filosofia dominante do século XX, mas o existencialismo pode mostrar que os conceitos do marxismo tornaram-se relevantes pela sua “interiorização”, desta maneira derivando-os da natureza da opção individual. O *Crítica* abandona com efeito essa tese, preferindo considerar a “práxis” em termos inteiramente gerais e históricos, e não derivando-a de ação humana individual. Além do mais, nesse momento, ele pensa que a ação coletiva transcende as dificuldades das relações pessoais, que seus primeiros escritos descreveram tão dramaticamente. O fato é que o existencialismo é inteiramente incompatível com o marxismo, a despeito da semelhança que se possa pensar existir entre a noção de má fé e a noção de alienação, da forma derivada de Hegel. Parece que a convicção e as influências políticas adicionaram incoerência à filosofia. Mas a mesma acusação bem que pode ser feita a muito da filosofia francesa recente.

MERLEAU-PONTY

A acusação acima não pode talvez ser feita contra Maurice Merleau-Ponty (1908-61), que se pode dizer com boas razões ter sido o melhor filósofo francês deste século [XX]. Teve ele uma relação mais estreita com Husserl do que Sartre,

embora os dois filósofos franceses estivessem ligados em certa ocasião. Seu primeiro livro, *La Structure du Comportement* (1942, tradução inglesa de 1965) constituiu um ataque ao behaviorismo na psicologia. Estudou com grande seriedade o que é ação e como o significado a satura através da intenção. Trata-se, de muitas maneiras, de um livro seco, mas poderia ter sido considerado de fundamental importância caso tivesse despertado atenção na época. Isso aconteceu uns vinte anos antes que, mais ou menos, os mesmos comentários fossem feitos sobre o behaviorismo psicológico em círculos de língua inglesa. Seu segundo livro, *La Phénoménologie de la Perception* (1945, *A fenomenologia da percepção*, tradução inglesa de 1962) tem, a despeito das implicações do título, um direito mais forte de constituir uma apresentação sistemática de sua filosofia. Conserva em relação a Merleau-Ponty a mesma relação que *O Ser e o nada* mantém em relação a Sartre, e estuda em parte os mesmos assuntos. Inicia-se também com uma crítica à psicologia, desta vez a psicologia empirista do sensualismo, e se refere com aprovação à psicologia gestaltista, mas no livro há mais do que isso.

Na verdade, o estudo que Merleau-Ponty fez da percepção constituiu uma tentativa de dar aos conceitos de mundo, espaço, tempo, agência humana e liberdade aquilo que Husserl chamou de sua “efetivação” em termos perceptuais. Para Husserl, a efetivação, concretização, ou realização de um conceito era aquilo que lhe dava carne, sua materialização em termos concretos. Segundo Merleau-Ponty, precisamos rejeitar a idéia de que o mundo nos é dado na percepção sensorial, como supunham os sensualistas e os filósofos dos dados dos sentidos. Temos, também, que rejeitar a idéia de que tudo é uma questão de nosso juízo, como postularam racionalistas e idealistas absolutos. A fim de compreender o conceito de mundo, precisamos ir além do “preconceito do mundo objetivo” e chegar à consciência pré-objetiva, que parece, sob estudo, envolver um “mundo em que se viveu”, e no qual o corpo desempenha um papel fundamental. Nisto a experiência é constituída de “campos fenomenais”, organizados dentro de um “campo transcendental”, que é o ponto de vista do sujeito, ou ego.

Há um sentido em que a ordem de pensamentos nisto ainda é ser-outros-mundo. (Vale lembrar que, em conexão com as idéias de Schutz, inspiradas por Husserl, referimo-nos à transição análoga do “eu” para o “nós” e, daí, para tudo mais.) A importância de Merleau-Ponty é que ele adiciona a isso uma ênfase do papel do corpo no processo. É tentador ver nisto, mais uma vez, uma semelhança com a ênfase de Wittgenstein nas “formas de vida”, e de fato se argumentou que, em seus escritos posteriores, essa semelhança se torna ainda mais evidente. Ainda assim, a ambigüidade de *status* que vimos que caracteriza a noção de Husserl de “mundo da vida” aplica-se aqui, também. Isto porque o corpo é ainda fundamentalmente um corpo vivido, possuído e vivido inteiramente por um ego

transcendental. É de fato tentador considerar a posição de Merleau-Ponty como solipsismo com um corpo!

A Parte I do *A fenomenologia da percepção* discorre com grandes detalhes sobre o papel do corpo e da imagem corporal, com abundantes referências a descobertas empíricas nesses assuntos. Há um capítulo sobre sexualidade e o capítulo final trata da expressão corporal e, mais importante ainda, da fala. No tocante a esta última, Merleau-Ponty enfatiza a necessidade de ver as palavras como portadoras de significado, devido a seu papel no comportamento intencional. A Parte II desenvolve e transforma tudo isso em uma teoria geral de percepção, envolvendo espaço, coisas e outras pessoas. O papel do corpo torna-se supremo em tudo isso porque é ele e seus movimentos que proporcionam a “concretização” de nosso conceito de espaço e, dessa maneira, dos objetos que estão no mesmo. Permite também a Merleau-Ponty, pelo menos em intenção, construir uma ponte sobre o abismo intransponível que Sartre vê entre uma pessoa e outra, porque elas constituem consciências distintas e opostas. O fato de pessoas terem corpos permite que o mundo em que vivem seja comum a todos, e também que uma pessoa tenha acesso a outra, em todo caso através de suas expressões corporais. Realmente, argumenta Merleau-Ponty que, por estarmos corporificados, não há acesso privilegiado a si mesmo e que outras pessoas também não estão fechadas para si mesmas. Aqui notamos ecos evidentes de Wittgenstein e Ryle, mas é preciso lembrar, mais uma vez, que o corpo de que se fala aqui é o “corpo vivido”.

A última parte do *A fenomenologia da percepção* desenvolve, em termos semelhantes, a natureza da consciência, rejeitando um ego cartesiano puro, mesmo na forma proposta por Sartre. Merleau-Ponty sugere uma concepção de liberdade humana que nasce do fato, tal como o vê, de que “nenhuma relação causal é concebível entre o sujeito e seu corpo, seu mundo ou sua sociedade”. Esta idéia nos lembra Schopenhauer, ou Kant – uma tentativa de preservar a liberdade a despeito do envolvimento no mundo através do corpo. Talvez o capítulo mais conhecido nessa terceira parte seja, contudo, o que trata do tempo. Ele deriva certamente de Husserl e é notável por sua firme rejeição de toda e qualquer concepção de tempo objetivo. Diz realmente ele que “a própria noção de um evento não tem lugar no mundo objetivo”. O tempo surge “de minha relação com as coisas”. Ao fim do capítulo, diz que a sugestão de que a Terra pode ter “surgido originária de uma nebulosa primitiva” é na verdade ininteligível, e que tal nebulosa não está “atrás de nós, em nossos começos remotos, mas à nossa frente no mundo cultural”. Essa versão é na verdade verificacionista, vinculando o significado de enunciados sobre o tempo às condições de sua verificação na percepção. “Nós compartilhamos de um tempo comum”, diz ele, “apenas porque compartilhamos de um presente vivido”, o que, mais uma vez, o corpo torna possível.

Tudo isso envolve as idéias da primazia do presente e da percepção, que Merleau-Ponty desenvolveu em trabalhos posteriores. Trata-se de idéias importantes, das quais pelo menos é necessário tomar conhecimento. Numerosos filósofos, porém, especialmente os de inclinação empirista, considerariam a versão de Merleau-Ponty, da subjetividade essencial do tempo, como o suficiente para rejeitar todo o sistema. Isto seria uma pena porquanto há intuições importantes no que ele diz. É defensável, contudo, que seja na descrição do tempo que se torne clara a incapacidade de Merleau-Ponty de explicar a possibilidade da objetividade. Apesar disso, a obra em causa constituiu um valente esforço para tratar as questões de um ponto de vista basicamente fenomenológico e, se fracassou, foi porque demonstrou sua fraqueza fundamental.

A HERMENÊUTICA E OUTROS MOVIMENTOS RECENTES

Outro movimento influenciado, pelo menos em parte, pela concepção de Heidegger do “ser no mundo” foi o que tem sido chamado de “hermenêutica” – o estudo do entendimento através da interpretação. A idéia de que há alguma coisa especial no “entendimento”, em contraste com o conhecimento científico, retroage a Wilhelm Dilthey (1813-1911), que sustentou haver uma diferença essencial entre as ciências naturais e as culturais, tal como a história. Estas últimas dependem de um entendimento (*Verstehen*) de seu tema, em termos de significados e intenções de seres humanos individuais. Essa idéia foi adotada até certo ponto por filósofos da história e alguns outros interessados na ação. Talvez o principal a adotá-la, de maneira a transformá-la em uma filosofia geral, tenha sido Hans-Georg Gadamer (nascido em 1900), no seu *Truth and Method* (1960). A filosofia é denominada de “hermenêutica” devido à importância atribuída aos processos envolvidos no entendimento de um texto através da interpretação. Gadamer destaca o que indivíduos trazem para isso através da história. É fácil ver que isso implica um enfoque relativista da verdade.

Qualquer que seja o caso a esse respeito no tocante a Gadamer, a hermenêutica certamente produziu esse efeito sobre Michel Foucault (1926-84), que remontou a história a certo número de concepções, tais como a da loucura, de maneira a enfatizar a relatividade temporal e cultural dessas concepções. O *A arqueologia do conhecimento* (1969) constituiu uma tentativa de dar expressão autoconsciente a uma concepção relativista do conhecimento, de maneira tal a admitir sua própria relatividade de enfoque. Na verdade, ele considera qualquer outra abordagem do conhecimento como simplesmente uma tentativa de exercer o poder. Outro enfoque da hermenêutica, e que tem mais a ver ainda com a interpretação de textos, é encontrado nos trabalhos de Jacques Derrida (nascido em 1930). A teoria de Derrida, conhecida como “desconstrucionismo”, gira em torno da alegada necessidade de dar atenção às “diferenças” entre palavras e as expectativas que elas criam, sem levar em conta suas designações. Essa opinião

interessa mais a estudiosos da linguagem e da literatura do que a filósofos, de qualquer modo a filósofos de língua inglesa, que em geral julgaram-no ininteligível.

A psicanálise exerceu também influência acentuada sobre o pensamento filosófico francês recente, começando com Gaston Bachelard (1884-1962). A outra influência dominante tem sido o marxismo. Esses movimentos, no entanto, não produziram os mesmos efeitos sobre a filosofia em língua inglesa. Dizem alguns que, neste particular, não tem havido muitos contatos culturais entre a França e a Grã-Bretanha, não obstante a presença de alguns supostos construtores de pontes, como, por exemplo, Paul Ricoeur (nascido em 1913), que pertence, se é que pertence, ao movimento hermenêutico. O mesmo se aplica em grande parte às relações entre a Alemanha e a Grã-Bretanha, embora, mais uma vez, nota-se novamente a presença de um ou dois construtores de pontes. Certo interesse pela hermenêutica foi demonstrado pelo filósofo finlandês Georg Von Wright (nascido em 1916), professor durante algum tempo em Cambridge e que, de outro ângulo, poderia ser considerado como um autêntico filósofo analítico. Na opinião de muitos, porém, a figura exponencial da filosofia na Europa é Jürgen Habermas, da Escola de Frankfurt, a quem nos referimos antes. Na Grã-Bretanha, ele exerceu mais influência sobre sociólogos do que sobre filósofos, sobretudo por causa de seu enfoque antipositivista da teoria social. Seus antecedentes são principalmente hegelianos-marxistas, mas ele tem demonstrado notável talento para colocar essa formação em relação com outros e aparentemente diferentes enfoques filosóficos – a hermenêutica, a filosofia da ciência, a filosofia da linguagem e a teoria da competência comunicativa, para mencionar apenas alguns. Não obstante, a idéia husserliana de que os homens constroem de alguma maneira seu mundo permanece e, para muitos, isso é um grande defeito.

Seria errado de nossa parte encerrar este levantamento da filosofia recente da Europa continental sem, pelo menos, mencionar uma filósofa que se coloca à parte de tudo que discutimos nestas páginas, Simone Weil (1909-43). Nos anos entre as duas guerras mundiais, ela desenvolveu uma atitude de comprometimento quase total, em primeiro lugar com a esquerda durante a Guerra Civil espanhola e, mais tarde, na II Guerra Mundial, com a Resistência. Suas obras são principalmente sociais e religiosas, demonstrando conhecimento profundo da história da cultura. A atmosfera geral de comprometimento que se espalha a partir de seus escritos pareceu atraente a alguns, mas sentimental a outros. O principal a respeito de suas idéias, contudo, é o quadro que traça de seres humanos e sua liberdade em um mundo supersocializado e industrializado. Além do mais, tanto sua vida como pensamento fornecem material considerável à ética. Permanece como figura isolada e, de certa maneira, enigmática.

19

O FUTURO

Uma vez que fomos altamente seletivos no tocante ao presente, não obstante haver vários filósofos notáveis que deixamos fora de nossa discussão, talvez pareça presunção extrema tentar dizer alguma coisa sobre o futuro. Deve ter-se tornado evidente de nossa versão da história da filosofia ocidental, de qualquer modo, que muito depende de indivíduos que despontam de tempos em tempos no palco filosófico – Platão, Descartes, Kant, Wittgenstein, por exemplo. Nunca podemos saber como uma pessoa como essas fará seu provável aparecimento. Temos que admitir que a filosofia é, em grau muito considerável, vítima da moda e que aquilo considerado obviamente certo em um período pode parecer inteiramente errado mesmo pouco tempo depois. Hoje muitos filósofos achariam difícil, ou mesmo impossível, pensar como, digamos, Plotino ou Hegel. Mas os mesmos tipos de mudança, mesmo que não tão dramáticas, podem ocorrer no curso de uma única vida. Por todas essas razões, é impossível arriscar um palpite confiável sobre a maneira como a filosofia será encarada dentro de 50 anos. De uma coisa podemos estar certos, contudo – *haverá* filosofia.

Sugeriram alguns que a história da filosofia é a história da insensatez humana. Não se enganaram tanto os pensadores do passado, por mais que em suas épocas se julgassem certos? Podemos ter alguma confiança no futuro? A ânsia de filosofar permanece, contudo, tão forte como Aristóteles disse que era. Paradoxal como pareça, um filósofo pode ser um grande filósofo ainda que errado. O valor de seu pensamento reside não só em sua influência e relevância histórica, mas no fato de que constitui um esforço importante o de terçar armas com alguns dos problemas mais difíceis, qualquer que seja o grau de seu sucesso. De qualquer modo, seria inteiramente errado sugerir que não há verdades filosóficas comprovadas. Não devemos exagerar a extensão em que erraram os filósofos do passado. Houve muitas maneiras em que, como deve ser evidente, eles acertaram.

A essa luz, o que dizer do futuro? É impossível termos certeza. Podemos apenas indicar tendências. De modo geral, os filósofos americanos tornaram-se dominantes entre seus colegas de língua inglesa. A filosofia americana tende a ser técnica, formal, baseada na ciência, e materialista. Notam-se tendências crescentes para vincular a filosofia a certos ramos da ciência, em particular à psicologia e à ciência cognitiva. A influência de Wittgenstein talvez esteja no ocaso para tristeza de muitos filósofos de uma formação anterior. Na Europa, as influências de Marx e Husserl continuam dominantes e as diferentes tradições filosóficas pouco fazem para se encontrar, a despeito de algumas notáveis exceções. Em outros países? O sangue vital da filosofia é o argumento e o contra-

argumento. Platão e Aristóteles pensavam que isto ocorria no que chamavam de dialética – a discussão. Hoje, poder-se-ia argumentar que acontece a mesma coisa, exceto que ela opera em escala muito mais ampla, tanto histórica quanto geograficamente. O argumento e o contra-argumento em livros e revistas são a versão moderna da dialética. Em consequência, talvez surjam lentamente as mudanças e novidades filosóficas, e posições podem permanecer entrincheiradas por mais tempo, pelo menos em seus fundamentos.

Fazemos essas últimas ressalvas porque, em qualquer dado movimento, é provável que os filósofos estejam conscientes de suas diferenças em relação aos vizinhos, mesmo que os estranhos os considerem todos iguais. O próprio número de filósofos ora atuantes, a escala de sua organização e do sistema universitário, onde são encontrados principalmente, tornam algo pesado o processo da mudança filosófica. Só podemos ter certeza de que, dada uma perspectiva histórica suficientemente longa, uma mente fecunda aparecerá mais cedo ou mais tarde e que essas mudanças ocorrerão. O estado atual da filosofia *talvez* possa, conforme sugerimos, tornar isso um processo mais lento do que no passado, mas é igualmente possível que o torne mais rápido.

É impossível julgar a filosofia pelas vantagens sociais que ela confere, embora as tenha trazido, e de fato afetou o pensamento em outros campos, às vezes em uma escala temporal relativamente longa. Esta, contudo, não é a essência da filosofia, se ela por acaso a tem. Disse Aristóteles que a filosofia começa com o espanto, mas tem tudo a ver também com os problemas profundos envolvidos no conhecimento do mundo e de nosso lugar nele. O que pode ser claro sobre isso em uma geração talvez não seja para outra. É provável, por conseguinte, que continuem as tentativas de se chegar a esse entendimento e formulá-lo. É impossível dizer como a filosofia se desenvolverá. Talvez estejamos hoje em um período de escolástica e esta possibilidade foi de fato sugerida. A história nos mostrará se é assim. Repetindo, mais cedo ou mais tarde, o revolucionário filosófico aparecerá – e isto é tudo o que podemos dizer.